

المغادرة وحق الاختلاف في تفكير الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

جمال الدين دراويذ/جامعي، تونس

”والاختلاف الحاصل بين علمائنا اختلاف جليل المقدار موسّع للأبصار“

المقدمة :

البحث والنظر، وفائمان على التعدّد والتنوع والتجاوز والتقاليد من الثقافات الأخرى. وأنّ العلم في حاجة دائمة إلى الحرية والشجاعة أكثر من احتياجه إلى المراقبة، (3).

وانحصار العلوم في مجرّد إعادة إنتاج أعمال المتقدمين وتمجيدها واعتبارها منتهى العلم ومبلغ ما يمكن أن تصل إليه همم الرجال، من غير بحث فيها ونقد وإضافة، خطر بالغ على العلم خاصة وعلى الحياة عاقبة، وعامل أساسي من عوامل التأخر والتفقر.

كان الوعي بالحقائق السالفة، وما ترتّب عليها من شيوع الجمود الفكري والتعصب المذهبي والاستبداد السياسي والتراجع الحضاري وراء معالجة الأستاذ الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (ت 1973) لقضية الاختلاف في المجالين الفقهي والكلامي خاصّة، وفي نطاق الأديان عامة.

”ننظر اليوم إلى التقدّم الباهر الذي ناله أسلافنا في أوّل تدوين العلوم في نهضتهم، وننظر إلى بطء التقدّم في العصور التي بعد القرن التاسع (الهجري)، فلا نجد لذلك سببا إلّا شجاعة الأولين وانطلاقهم، لأنهم غير مسبوقين بما يوثق أفكارهم وأخلاقيهم. وجمودنا وإسكاننا ممّا قرأنا من وجوب المتابعة أبداً“ (1).

”والبؤس العظيم للأمة، أن تداخلت العوائد والعلوم وموّهت بعض العوائد بطلاء الدّين أو الأصول.. وسلبت الحرية عن العلوم.. وأصبح المبتكر عرضة للسّكاية أو الاضطهاد ناهيك بالمعتزّض على بعض المتقدّمين“ (2).

يفيد هذا الكلام أنّ النهضة العلمية والازدهار العمراني اللّذين عرفهما المجتمع العربي الإسلامي من القرن الثاني إلى القرن التاسع للهجرة راجعان إلى حرية

1 - الاجتماع الإنساني وقانون الاختلاف :

اتبنت المنظومة الثقافية التقليدية على مدى قرون من الجمود على وحدة المعرفة والتوحد من الاختلاف والتنوع، واعتبارهما عنوان الافتراق والتزاع وذهاب الربيع.

وكذا احتلت مقالة "الفرقة الناجية" حيزاً واسعاً في كتب الفرق، وصارت كل فرقة تدعي استنارتها بالحقيقة، وترى الفرق الأخرى سابعة في متاهات الضلالة(4).

وكان التعصب والصراع بين المذاهب الفقهية والفرق الكلامية إحدى السمات البارزة لقرون الانحطاط، بلغ ذلك مناقشة مشروعية زواج الشافعي بالمالكية وصلاة الخبلى وراء الحنفي.

وعدّ أهل السنة الشيعة جسماً غريباً داخل المجتمع الإسلامي وناصبت الشيعة العداء لأهل السنة، وعمقت الصراعات السياسية والقبلية حول الخلافة هذا الوضع الذي انتهى إلى شيع لغة التفسير والتكفير ليلجأ نخوم الصراع العسكري أحياناً ويتجاوز هذه النخوم إلى القتال الفعلي أحياناً أخرى.

واستحال الاختلاف عاملاً من عوامل الصراع الداخلي بدل أن يكون مصدر قوة وثراء، وانصرف العقل العربي الإسلامي في هذا الحضم عن أداء دوره الأساسي باعتباره مصدر توليد المعرفة وتطويرها وآلة إعمار الأرض وإثرائها، لينكمش داخل القضايا الفرعية والمسائل الجزئية.

كانت هذه الحقيقة الأليمة، وما ترتب عنها من آثار مدمرة على الحياة الفكرية والحركة الحضارية للمجتمع العربي الإسلامي من ناحية، وما عرفه المجتمع الأوروبي الحديث من ازدهار معرفي وتقدم اقتصادي وعمراني عسكري من ناحية أخرى، وراء كتابة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عن الاختلاف و"احترام الأفكار" (5) منذ 1904.

فالاختلاف - في نظره - أصل من أصول الاجتماع الإنساني وعامل من عوامل ثراء الفكر البشري الذي يبقى على الدوام موزعاً على أفراد الجماعة الإنسانية، وعلى أجيالها المتعاقبة، وثقافتها المتنوعة. ومن ثم فهو ظاهرة طبيعية ودائمة "لأنه من مقتضى ما جبلت عليه العقول، وأن حكمه الله اقتضت هذا النظام (الاختلاف والتنوع) في العقل الإنساني لأن ذلك أوفى بإقامة مراد الله في مساعي البشر في هذه الدنيا" (6). فهو على ذلك ضرورة من ضرورات انتظام سير العمران البشري وتطوره.

فتمّ المعرفة وتراكمها وتطوّر العلوم وتفرعها، وازدهار العمران البشري في شتى مجالاته يعتمدان على وجود الاختلاف وتنوع الآراء وتعدد الأطروحات وتزايد المقاربات. ذلك أنّ "الاختلاف ضروري في جبلّة البشر وآثمه من طبع اختلاف المدارك وتفاوت العقول. وهذا المبدأ (أصالة الاختلاف) إذا تخلّق به المرء أصبح ينظر إلى الاختلاف نظره إلى تفكير جبلي متفاوت فيه المدارك إصابة ونحطاً، لا نظره إلى الأمر العدواني المير للنفص" (7).

على هذا الأساس يكون الحوار الفكري يتبادل الآراء وإقامة الحجة والدليل والنقد البناء قوام الحياة الفكرية، فيتأسس في المجتمع أكبر عامل من عوامل التقدم والازدهار بـ "أن يشبّ أفراداً على احترام الآراء وقبول الرأي المخالف" (8).

وفي المقابل، بين ابن عاشور أنّ الحجر على الرأي وتكليم الأقواء والتوجس من خلاف المخالفين وجدل المجادلين دليل على ضعف الأفكار وعلى قصور في إقامة الحق وأنّ شيوع ذلك بين أفراد المجتمع ودخل مؤسساته مندر بسوء مصير الأمة وآثمه إذا خالطها كان سقوطها أسرع من هويّ الحجر الصلد (9).

فالمعارف لا تولد مكتملة في المنشأ وإنما تكتمل ضمن مسار تصاعدي متصل بزيادة قدرة الإنسان من جيل

وانقلبت المذاهب أديانا جديدة فـ " قد يأتي الواحد منهم (العلماء القدامى) بمقالة تخالف العلم أو أصول الدين نشأت عن قصور في النظر أو سوء فهم ... فيعتبرها أتباعهم دينا (15) .

واستطاع التعصب تجاوز دائرة العامة واختراق ذهنية النخب العالة، من ذلك قول الكرخي رئيس الحنفية في بغداد (ت 340 هـ) " الأصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا محمولة على النسخ أو على الترجيح، والأولى أن نحمل على التأويل من جهة التوفيق " (16) .

ومن ثم أصبح المبحث الفقهي ذريعة إلى التعصب والتباغض، بما لهما من آثار خطيرة على استقرار المجتمع الإسلامي عامة، وعلى الحياة الفكرية خاصة، إذ " أصبح المبتكر عرضه للكتابة أو الاضطهاد " (17) على خلفية أن " الأوائل ما تركوا للأواخر شيئا " وأن " السلامة في اتباع لا في الابتداع "، وتسربت إلى الحياة الاجتماعية أسئلة خطيرة من قبيل: هل يجوز للشافعي أن يتزوج بحنيفة؟ هل يصلي النبي السنن وراء الشيعي والعكس؟

ولا شك في أن تاريخ الأفكار والعلوم عرف من خلال هذه الذعنية مساراً انحدارياً كانت له آثار مباشرة على تراجع الحركة الحضارية وتفكك أوصال المجتمع العربي الإسلامي. ذلك أن التقليد والتعصب أعطى للحياة العلمية طابع السكون، فيما الحياة تشكل وتطور دون توقف .

ومن منطلق الوقوف على هذه المفارقة التي أدخلت المجتمع العربي الإسلامي في ليل ملهم من التخلف والانحطاط، صعد ابن عاشور بأن " الاختلاف الحاصل بين علمائنا اختلاف جليل المقدار موسع للأبصار " (18)، مُعيداً للاختلاف والتنوع دوره الحقيقي في سياق تاريخ الثقافة العربية الإسلامية باعتباره مولداً للحراك الفكري ونقطة ارتكاز أساسية تستنئى بها مواكب المستجدات، واستيعاب التحولات.

إلى جيل ومن ثقافة إلى ثقافة ومن تجربة حضارية إلى تجربة، على البحث والنظر والكشف، كما أن نهضة الفكر البشري لا تتحقق إلا بتلاحق الأفكار وتقاسمها وبأن يسهم فيها أول فئان فئان وهكذا دواليك (10) .

واستقرار المجتمع الإنساني - كما بين ابن عاشور - قرين شيوع قيم الحرية والتسامح بين أفرادها وداخل مؤسساته لتصبح حزية الاعتقاد والتفكير حالة جماعية لا يستأثر بها فرد دون فرد ولا فئة دون فئة ولا مذهب دون مذهب ولا دين دون دين " فالحرية إنما ينالها المرء بعد شعوره بوجود مساواته مع غيره فيها " (11) .

فلا معنى للحرية إلا بالآخر ومع الآخر، وصولاً إلى أن تكون الحرية وعياً وسلوكاً قوام الحياة الاجتماعية وأمن العمل الفكري وعماد العمل السياسي، القائم على المعقولة والمداولة، فيتأسس بذلك الاعتراف بالآخر المخالف، باعتباره ركيزة الحياة الديمقراطية في الثقافة والاجتماع والسياسة (12) .

لمن مبتكرات كل عقل، ومن خصوصية كل ثقافة ومن تفرد كل تجربة حضارية، يهزّ التنوع، وينشأ الاختلاف، باعتباره من آيات ثراء المستح الإنساني، ومن قواعد الإقبال الدائم على إعمار الحياة، إذ أن أبواب المساهمة في بنائها مفتوحة أمام الجميع كل حسب فهمه وتفهمه، حسب وعيه بذاته وبالآخر، حسب بلاته وقدرته (13) .

2 - الاختلاف في المجال الفقهي : من النص إلى المقصد

مثل التعصب المذهبي خلال قرون الجمود، عاملاً من عوامل الصراع والفئنة التي اتسم بها الدور الخامس من أدوار تاريخ التشريع الإسلامي خاصة (14). وأمكن لهذا الوضع أن يحدث شرخاً في المجتمع والثقافة والدولة، وأن يهزّ بناء المجتمع العربي الإسلامي هزّاً عتيفاً.

”نبراسا ومرجعا عند اختلاف الأنظار وتبدل الأوصار... حتى يستتب ما أردناه من نبذ التعصب والفتنة إلى الحق“ (20).

ومن ثم يكون ديدن الفقيه ”المقاصدي“ - حسب ابن عاشور - الإنصاف ونبذ التعصب لبداي الرأي أو لسابق الاجتهاد، أو لقول إمام أو أستاذ. فلا يكون حال الفقيه في هذا العلم كحال تلميذ ابن عرفة الذي قال في حق ابن عرفة : ما خالفته في حياته فلا أخالفه بعد وفاته بحيث إذا انتظم الدليل على إثبات مقصد شرعي وجب على المتجادلين فيه استقبال قبلة الإنصاف ونبذ الاحتمالات الضعاف“ (21).

وفي هذا الإطار، لم ير ابن عاشور غضاضة في الزد على أساطين المنظومة الفقهية الكلامية واللغوية القديمة، بل بدأ من طبقة الصحابة إلى من دونهم إدراكا منه أنهم ”عرسوا لننمي وابتدؤوا لتزيد وأسسوا لنشيد“ (22) وأن إجلال الأسلاف وتوقير العلماء مقام، ومناقشة أفكارهم وتحجازه مقام آخر. ولا تعارض بين هذا وذاك إلا في نظر من لا يفقهون حديثا.

ومن هذا المطلق يكون الاتجاه المقاصدي القائم على النظر العميق والبحث المقارن في النصوص من ناحية، وعلى اعتبار ملاهسات الواقع باعتباره مجال تنزيل الأحكام وتحقيق مناطها، من ناحية ثانية، قوام العقل الفقهي الجديد الذي يرى التشريع خادما للإنسان ومحركا للحياة نحو الأفضل، على أساس أن المقصد العام للتشريع صلاح الإنسان فكرا وعملا وحماية للبيئة من الاختلال والفساد، باعتباره مجال جولان نشاط الإنسان، مما يجعل هدف التشريع جلب المصالح الكفيلة بإصلاح التفكير وإصلاح الفعل والحفاظ على سلامة نظام العالم، وصيانة الاستقرار الاجتماعي من خلال التعايش السلمي بين مختلف الملل والتحل وعيا أن الحرية حالة جماعية أو لا تكون، وأن حق التفكير والتعبير مشترك إنساني وأن بناء العالم إنجاز جماعي.

ولا يمكن للمبحث الفقهي - في نظر ابن عاشور - أن ينهض بهذه الوظيفة الموثقة به ويكون قادرا على إمداد الحياة بالمعالجات التشريعية التي تتقدم بها الحياة، إلا إذا تخلص من استحواذ النظرة الحرفية والتضييق عليه وتحجر من عوامل الحظر التي وضعتها أمامه الأطر المعلقة للمنظومة الفقهية القديمة، لا سيما في عصور الانغلاق والجمود.

فلا عجب أن يكون الاتجاه المقاصدي للتشريع الذي يجعل البنية التشريعية مؤسسة على قانون الغاية والمقصد والمآل لا على المنهج النصي التفريري، ويُفسح المجال أمام حركة الاجتهاد أن تتحرك بالتوازي مع حركة الحياة، من أبرز اهتماماته، إدراكا منه أن معاني الحياة وشؤونها وتغيراتها أعقد من أن تكتمل داخل النص وأن الإنسان مدعوّ، على الدوام، إلى النظر والبحث للكشف عن نوايس الكون وقوانين العمران البشري والاجتماع الإنساني، حتى يكون قادرا على جعل العالم الذي يعيش فيه مفهوما بالنسبة إليه وقابلا أن يتقدم إلى الأفضل

على أن العقل الفقهي ذاته لا يمكن له أن يتحقق بصفة كلية، وإنما يتم اكتماله ضمن نسق تصاعدي متوار لتعقد أفضية الناس وتشابك شؤون الحياة وتبدل تحلة المعاش.

فالانحياز المقاصدي في التشريع - كما بين ابن عاشور - يوسّع دائرة الاجتهاد ويعطيه طابع الاستمرار إدراكا أن شؤون الحياة أوسع واعتقد من أن تكتمل داخل النص وهو في الوقت ذاته يشترع للاختلاف، ويتنظم سيره بين المختلفين، نبذا للتعصب وإثارا للحق، إذ المراد من مقاصد الشريعة في المقام الأول ”إصلاح نظام العالم، بإصلاح الهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه، صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه“ (19).

على هذا الأساس تكون المقاصد العليا للتشريع

الإسلامية من استند إلى بعض المقولات الفلسفية وأعرض بالكلية عن النصوص الدينية (ابن الرواندي).

كانت هذه التفاعلات الداخلية والخارجية، وراء تعدد المذاهب الكلامية وتفرعها، وتفرق سبل القول وتنوعها، بما جعل القضايا الكلامية ميدانا للنقاش والحوار في البداية، ثم امتزج الجدل العقائدي بالخلاف السياسي والانتماء القبلي. فكانت المناظرات العلمية والحوارات الخطابية أوسع مجال للتعبير عن هذا التنوع، وكان البحث والتدقيق معيارين أساسيين في التمازج بعيدا عن أساليب الإدانة والتوجس.

ولما كَلَّ النظر وضعفت الحجة، وعمت التعصب، اتخذت مقالة التكفير سلاحا للطعن في المخالف، وتسويغا لتصفية الاختلافات الدينية والحسابات السياسية والقبلية بحذو السيف.

وتكرست في أدبيات المنظومة الكلامية القديمة مقولات ليس فيها الباطل لبس الحق كـمقولة "الحاكمية لله" و"الفوق الناجية" (25) و"أهل البدع والأوهام"، وأصبح المسلمون ملأ ونحلا يذيق بعضهم بأس بعض.

واستحوالت "المذهبية" عامل صراع وتآكل داخلي، أدخلها المجتمع العربي الإسلامي في خضم من التناحر الذي هز وحدة الدولة والثقافة هزاً عنيفاً، وأنتجت أزمنة التقليد والتعصب في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية عفتة رقت من قيمة "رأسمال النص" وانشعب فيها المجال للتفوق والانكماش على الذات والنظر إلى المخالف باستعلاء وتوجس موهومين وإدانة لا تبررها إلا الحسابات الضيقة والمصالح الخاصة والتعرات العنصرية.

وانحسر العقل في إعادة إنتاج وعي السابقين و"رسكلة" آراء المظنمين، وهيا التعصب الفكري الأرضية للاستبداد السياسي، ليكون هذا وذاك ذريعة للانحدار في وهدة السقوط الحضاري.

كان تمثل الحقائق السالفة وما تمخض عنها من آثار

فلا غرو أن يعدّ ابن عاشور الحرية بمضامينها الحديثة المتصلة بحقوق الإنسان، مقصدا من مقاصد الشريعة (23)، ويجعل طريق المصالح أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير شؤون الأمة عند نوازله ونواينها، إذا تبست عليه المسالك، وإنه إن لم يتبع هذا المسلك الواضح والحجة البيضاء فقد عطل الإسلام عن أن يكون دينا عاما وياقيا (24).

ولا يخفى ما في اعتبار حريات الناس ومصالحهم ضرورية وحاجة وعسيتة وما في التحبب لتحويلات الزمان والمكان، من توسعة، تعطي للعقل بما هو آلة الاجتهاد والتأريخ بما هو مرصد التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، دورا في التشريع أساسيا، وتجعل الاختلاف والتنوع مجالا لتوسعة نطاق الاختيار وسببا لأن يكون في مادة التشريع ما يفي بجعل حياة الناس سائرة دون حواجز أو موانع، فلا يرى الناس في مواد التشريع وأحكامه نكاية بهم أو تضيقا عليهم، فيأمنون بها ويلجؤون إليها فتكون من مدعّمات النظام العمران البشري ومن منشطات الحركة الحضارية، ولا تبقى حبيسة دفوف الكتب ورفوف المكتبات.

3 - الاختلاف في المجال الكلامي : من المطلق إلى النسبي :

عرف المسلمون منذ الإسلام الأول مجادلات واختلافات متعلقة بقضايا العقيدة منشؤها التطلع المركز في طبيعة الإنسان إلى التساؤل والبحث عن أصل وجوده ودوره ومصيره.

ومثل الانفتاح على الثقافات الجديدة وعلى الفلسفة اليونانية التي ترجمت كتبها إلى العربية عنصرا جديدا في بناء التصوّرات الاعتقادية بالنسبة إلى البعض (المعتزلة)، وعاملا محرّضا على الانكفاء إلى النص الديني والعصّ عليه بالنواجز بالنسبة إلى البعض الآخر (الخوارج والحنابلة) ووجد في تاريخ الثقافة العربية

ومن التحاقه بدروس واصل بن عطاء الغزال... فكان عمرو بن عبيد يختلف إلى الدرسين، وما كان ذلك يمنع الحسن من تكليفه بإملاء تفسيره، حتى استخدم اختلاف الآراء آلة للتشيع السياسي، حين أدت الدولة العربية والجامعة الإسلامية بالانحلال" (29).

فحلول العنف والطعن في المخالفين والاستخفاف بأفكارهم وآرائهم، محلّ البحث والتقد والحوار منذر بسوء مصير الحركة الفكرية ومربك للتسلم الاجتماعي، إذ هو مطية إلى شيوع روح التشفي والانتقام وتصفية الحسابات الشخصية لإطفاء ثوار الحسد والقَلّ وهذا مبدأ انحلال البناء الاجتماعي.

وفي هذا السياق تصدّى ابن عاشور لمقالة "التكفير" التي اتخذت سلاحاً في وجه المخالفين وتبريراً لإشهار السيف في وجوههم استناداً إلى ذرائع ظاهرها ديني، وباطنها سياسي عشائري نفسي، فـ "التكفير" - في رأيه - قوله سخيّة ناشئة عن قلّة تأمل وإحاطة بموارد الشرعة وإغواء عن غرضها" (30) ومن ثمّ يتأكد أنّ التوسّل بهذه المقالة دليل قاطع على "ضعف حجة أصحابها وقصورهم عن إقامة الحق" (31) إذ تنطوي في حقيقتها وجوهرها على انتصار للذات لا للذّين، ذلك أنها تسوّغ الاعتداء والظلم وتلبسه لبوس الدين، وتعطي للاستبداد طابع الشرعة (32) وتحوّل مجال الحوار إلى مجال تنازير وتنقل الاختلاف الفكري إلى صراع وتقاتل، فتندرس الحرية وتشيع المداخلة بين الناس وتصيح فئات المجتمع مشحونة ضدّ بعضها بعضاً، فتقلب قوى المجتمع وطاقاته إلى عوامل تأكل داخلي بدل أن تكون عامل قوّة ومنعة. وذلك أبرز عامل من عوامل الضعف والانهايار وذهاب الرّيح.

من هذا المنطلق، يبيّن ابن عاشور أنّ مقالة "التكفير" مقالة سخيّة لا يرضاه من له نظر ناقب، (33) إذ مثّلت "الفساد الميّن الذي ظهر في الفقه ثمّ في الاعتقاد"، (34) واثّرت إلى ردّ المنزع التكفيري

خطيرة على المجتمع والثقافة والدولة سبياً في تجاسر الأستاذ ابن عاشور على كسر مواضع المنظمة الكلامية التقليدية التي انبثت على أساس تراتبي وتفاضلي بين الأشخاص وبين الفرق، وإعلانه أن "للمسلم أن يكون سنياً سلفياً، وأن يكون أشعرياً وأن يكون ماتريدياً وأن يكون معتزلياً وأن يكون زيدياً وأن يكون إمامياً وأن يكون خارجياً، وقواعد العلوم وصحة المناظرة تبيّن ما في هذه النحل من مقادير الصواب والخطأ ولا تكفر أحداً من أهل القبلة" (27).

وبذلك أعاد للمعرفة سلطتها على الجميع، وجعل الملل والنحل تبعاً لها لا حجة عليها وأضاع كل التيارات الكلامية في منطقة الصواب والخطأ، ومؤكد أنّ الجدل المعرفي القائم على أصول المنهج العلمي وعلى الحوار المؤسس على الحجة والدليل وتقضي الحقيقة هما الإطاران اللذان ينبغي التعويل عليهما عند اختلاف الأنظار.

تفاوتت العقول والمدارك في النظر الطبيعي في البشر ولا يمكن كبت الفكر عن الحرية في العقولات والتصورات، (28) وليس الخوف من اختلاف المختلفين وجدل المجادلين إلا دليلاً على ضعف في الحجة وقصور في إقامة الحق.

وشدّد ابن عاشور على أنّ احترام الأفكار وفتح أبواب الحرية أمام النظر العقلي هما أساس التقدّم الفكري والنهوض الاجتماعي، وأنّ المجتمع العربي الإسلامي انتهج في عصوره الزاهرة هذا المسلك، فكان "الأشعري بين يدي المعتزلي لا يستثقف عن تلقّي فروائده والاعتراف له بحقّ التعليم، والسنيّ يتعلم عن القدري وعن الفيلسوف الشاك. وقد كان عمرو بن عبيد الزاهد الشهير (وأحد رؤوس الاعتزال) من خاصّة تلاميذ الحسن البصري وهو الذي كان مكلّفاً بكتابة ما يُمليه الحسن من التفسير الذي يرّد به على القدريّة والمعتزلة، وما كان يمنعه ذلك من المجاهرة باتباعه مذهب المعتزلة

عامة وتكفير مرتكب الكثيرة خاصة، مركّزا على آثاره الخطيئة على وحدة المجتمع واستقراره، إذ هو في نظره "مذهب يؤول إلى تكفير جمهرة عظيمة من المسلمين يُحرّم المجتمع فوائد جمة من انتصاره بهم وضرب مثلا بـ "عمرو بن معد يكرب" الذي لم يتفك عن شرب الخمر، فلو أنه بشره الخمر عدّ كافرا خسر الإسلام مواقفه العظيمة، فرحمه الله وإن شرب الخمر، ورغمت أنوف المكفّرين بالذنوب" (35).

والمجتمع - في نظر ابن عاشور "لا يخلو - في كلّ الحلب - من متعتت أو ملبّس أو مخالف يلقي شوك الشبه بقصد أو بغير قصد، فسييل التعامل معه هو المجادلة، فتلك أدنى لإقناعه وكشف قناعه" (36). فالرأي يُقابل بالرأي، والحجة تُواجه بالحجة والفكرة تُقارَن بالفكرة.

وكذا تغدو مقالة التكفير مكابرة نفسية ومساورة "فكرية"، لم تستو على سوقها داخل الخطابين الفقهي والكلامي إلا بباطع التعصّب والتحزب، ممّا يقيم الدليل على أنها مقالة واقعة خارج حدود المذهب الديني والنظر العقلي.

4 - اختلاف الأديان : من وحدة الحق إلى حق الوحدة :

اعتبر ابن عاشور أنّ الإسلام مثلما سوغ الاختلاف والتنوّع داخل منظومته، وأسّس للتسامح والحوار مع الآخر المختلف في الرأي، أسسا راسخة، وعقد له موافيق متينة فيما يتعلّق بعلاقة المسلمين بعضهم مع بعض، وجعل احترام الأفكار، وأسلوب الجدل والحوار، الفصيل في إدارة الاختلاف، فذلك وحده الذي يجمع ولا يفرّق ويقدم ولا يؤخر، من الجانب نفسه أسّس لحسن التعامل مع الآخر المختلف في الدين.

فالإسلام - كما بيّن ابن عاشور - "مع ما دعا إليه أتباعه من جعله الدّين هو الجامعة العظمى، فهو لم

يجعل ذلك سبب الاعتداء على غير الدّاخل فيها، ولا لعمط حقوقه" (37).

فشواهد التاريخ في عصور الإسلام الزاهرة تقيم الدليل على أنّ المسلمين "مازجوا أما مختلفة الأديان من نصارى العرب ومجوس الفرس، ويعاقبه القبط وصابئة العراق ويهود أريحا، فكانوا مع الجميع على أحسن ما يعامل العشير عشيره فتعلّموا منهم وعلموهم وترجموا كتب علومهم، وجعلوا لهم الحرية في إقامة رسومهم، وأبقوا لهم عوادهم... وربما شاركوهم في كثير منها كما كان عملهم في عيد النوروز وعيد الغمس في مصر" (38).

ولفت ابن عاشور الانتباه إلى أنّ الحوار مع أهل الأديان المخالفة ينبغي أن يتوسّل بأحسن أساليب الجدل وأن يكون في دائرة الجوامع المشتركة بين الأديان المتمثلة - كما بيّن - في "إصلاح النفوس وإكمال الأخلاق وتقرير المجتمع المدني وتبيين الحقوق" (39).

وحذّر عند المجادلة مع المخالفين في الدّين ولو من أتباع الأديان غير السماوية من الإساءة إلى المقدّسات حيث قال "لنظنّ هو الخطأ من احترام الأديان وترجيح بعضها على بعض. ذلك الذي نهينا عنه ولو في جانب الوثنيين"، (40) مبديا وعيا كبيرا بأنّ اللجوء إلى لغة التفضيل بين الأديان والإساءة إلى المقدّسات لن يكون إلا مطيّة إلى النزاعات والأحقاد التي لا تعود على المجتمع الإنساني إلا بالضرر القطعي.

وفي سياق تفسير الآية 8 من سورة الممتحنة "لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ"، قال "البرّ حسن المعاملة والإكرام... والقسط العدل... ويؤخذ من هذه الآية جواز الاحتفاء بأعيانهم" (41).

وقرّر - بناء على ذلك- أنّ التسامح مع المخالفين في الدّين، من خصائص دين الإسلام (42) ومن أشهر

مميزاته باعتباره ديناً ينطلق من الممارسة المتحررة من العادات البائدة والأهواء المتبعة والآراء الآفة، ويضع الجامع الإنساني والعقلي المشترك أساساً يجدر اعتباره في التواصل والتحاور مع المخالفين قبل أي اعتبار.

فالاعتقاد بحيازة "سلطة معنوية" مأتاها الانتساب إلى دين سماوي لا يسوغ التهوين من شأن المخالف واستنقاص الآخر والوقوف تجاهه موقف التوحش والإدانة، على خلفية إعلاء الذات وتوهم الاستنثار بالحق والفضيلة.

والتعصب الديني والفكري كما التعصب السياسي ظاهرتان مرضيتان - في نظر ابن عاشور - إذ وصف التعصب بالمرض تارة وبالتوهم أخرى وذهب إلى أن الوقوف سداً منيعاً أمام احترام الأفكار وحرية الآراء ومنع المخالف من أن يدلي بما لديه وإن اختلف قيمة ومنهجاً ومنطلقات راجع إلى الحرص على "الابقاء على منصب والاستحفاظ على وجهة". ولأن كل واحد يخال أن كل مخالفة له في الرأي تنذر بزل عرشه وزلولة أركانه والمريض كثير الأوهام" (43).

الخاتمة

أدرك ابن عاشور أن الحضارة العربية الإسلامية تشكلت وازدهرت على أساس الانفتاح والتواصل مع الآخر، بعيداً عن وهم الاستعلاء والاستنثار بالحقائق واحتكار الفضائل.

وانطلق من الحقيقة التاريخية والاجتماعية التي أفادت أن حالة الجمود الفكري والانغلاق الثقافي دليل على البدائية والتوحش فقد "كانت أحوال الجماعات البشرية في أول عهود الحضارة، حالات عكوف على عوائد وتقاليد بسيطة... ولم يكن لإحدى الجماعات شعور بما يجري لدى جماعة أخرى، فضلاً عن التفكير في اقتباس إحداها مما يجري لدى غيرها... وكان التباعد بين الجماعات في المواطن مع مشقة التواصل، وما

يعرض في ذلك من الأخطار، حالاً عن أن يصادفهم ما يوجب اقتباس الأمم بعضها عن بعض، وشعور بعضها بأخلاق بعض" (44).

ومن ثم أمكن للمجتمعات الإنسانية منذ القرن الرابع الميلادي أن "تنقاس وتتمازج في الأخلاق والعوائد والنظم، لسببين اضطراري واختياري.

أما الاضطراري فذلك أنه قد ترامت الأمم بعضها على بعض، وانجأ أهل الشرق إلى الغرب وأهل الغرب إلى الشرق... وأما الاختياري فهو ما أبقاء ذلك التمازج من مشاهدة أخلاق وعوائد حُست في أعين رائها فاقبستها، وأشياء نُحتت في أعينهم فحذروها، وفي كلتا الحالتين نشأت نقطة جديدة وتأسست مدنيت متفتحة، وتهيات الأفكار إلى قبول التغيرات القوية، فتبهات جميع الأمم إلى قبول التعاليم الغربية عن عوائلها وأحوالها" (45).

ولم يغب عن ابن عاشور أن التقدم العلمي والتطور الصناعي الذي حققته العلم الحديث في مجال النقل والاتصال حول العالم الذي كان مترامياً الأطراف في العصور القديمة إلى ما يشبه القطر الواحد في العصر الحديث، وهو ما جعل مصالح الأمم والشعوب تتداخل وتتشابك، ومجال التمازج والتقايس يتسع ويتضاعف، على نحو جعل التواصل والثقافة وتبادل المصالح من الضرورات، فقال في هذا الإطار "نحن اليوم في عصر صار فيه المجتمع الإنساني بمنزلة ما كان لقطر خاص، وتغلغلت حاجات الأمم ومصالحها بعضها في بعض، فأصبح تقارب الثقافة ضربة لازب، وصار ما كان يعدّ تكملة في عداد الواجب" (46).

وكذا يتبين أن التحاور مع الآخر المختلف، والثقافت معه سُنّة حضارية ماضية وأن الإنصات للمخالفين والأخذ منهم دليل على الثقة في النفس وعلى الرغبة في الاستزادة من العلم والحكمة والمنفعة وليس دليل

وبناء العالم وإعلاء صرح الحضارة الإنسانية مسؤولية مشتركة وإنجاز جماعي، كما يعبر عن إحساس حاد بأن الوعي التاريخي يستوجب من المسلمين أن يدخلوا في معترك العصر دونما قطيعة أو صراع مع الآخر الديني والثقافي فتحا لبوابات المستقبل الواعد أمام المجتمعات العربية الإسلامية لا عودة بها إلى الماضي.

نقص في العقل أو ضعف في الدين، كما صوّرت ذلك بعض التيارات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، توهمًا منها أنّ الانكفاء على الذات وغلق سبل التواصل مع الآخر هما "قارب النجاة" على قاعدة أن اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم**.

ويعكس موقف ابن عاشور إدراكه أنّ إعمار الأرض

المصادر والمراجع

- (1) ابن عاشور (محمد الطاهر)، أليس الصبح بقريب، الشركة التونسية للتوزيع، 1967، ص 181.
- (2) نفس المصدر، ص 180.
- (3) نفس المصدر، ص 116.
- (4) الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم)، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت 1 د.ت.، ج 1 ص 117 وما بعدها و التعالي (عبد العزيز)، المحاضرات في التفكير الإسلامي والفلسفة تحقيق وتقديم حناي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1999 ص 832 وما بعدها.
- (5) مقال له في مجلة "السعادة العقلية" العدد 18 المجلد الأول 1322/1940 ص 372.
- (6) ابن عاشور (محمد الطاهر)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984، ج 22 ص 881.
- (7) ابن عاشور (محمد الطاهر)، أصول النظام الاجتماعي، الشركة التونسية للتوزيع، 1979، ص 230.
- (8) احترام الأفكار، المصدر نفسه.
- (9) نفس المصدر.
- (10) أليس الصبح بقريب، طبعة دار سحنون تونس، دار السلام، مصر 141.
- (11) احترام الأفكار، المصدر نفسه.
- (12) التريكي (فتحي)، العقل والحريّة، تير الزمان، تونس 1998، ص 431.
- (13) Voir art « valeurs universelles et diversité culturelle » par Aziza Bannani et art « Être autre ou ne pas être » par Med Mahjoub, in Unité de l'homme diversité de l'humain, Beit al-Hikma-Carthage, tunis, 2004, p 23, p 239.
- (14) الحفري (محمد)، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت 1970، ص 233 وما بعدها.
- (15) أليس الصبح بقريب، طبعة دار سحنون، ص 140.
- (16) الحنّ (مصطفى سعيد)، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة، بيروت 1982، ص 9.
- (17) أليس الصبح، طبعة تونس 7691، ص 180.
- (18) التحرير والتنوير « المصدر نفسه » ج 42 ص 113.
- (19) ابن عاشور (محمد الطاهر)، مقاصد الشريعة الإسلامية « الشركة التونسية للتوزيع، 1987، ص 188.

- (20) نفس المصدر، ص 5.
- (21) نفس المصدر، ص 19.
- * - أنظر، «النظر الفسيح عند مضايق الانتظار في الجامع الصحيح»، الدار العربية للكتاب، 1979، ص 241 - 310. واكتشف المخطئ من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ الشركة التونسية للتوزيع، 1976، ص 74 وكذا فعل في مقاصد الشريعة، وفي التحرير والتنوير في مواضع عديدة.
- (22) أليس الصحيح، طبعة الشركة التونسية للتوزيع، ص 163.
- (23) نفس المصدر، صص 131 - 130.
- (24) نفس المصدر، ص 87.
- (25) البغدادي (عبد القاهر)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1982، ص 25 وما بعدها.
- (26) أبو زهرة (محمد)، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي القاهرة [د.ت.]، ص 11 وما بعدها.
- (27) أصول النظام، المصدر نفسه ص 172.
- (28) نفس المصدر، ص 173.
- (29) احترام الأفكار، المصدر نفسه.
- (30) التحرير والتنوير، نفس المصدر، ج 1، ص 284.
- (31) أليس الصحيح، طبعة الشركة التونسية للتوزيع، صص 209 - 210.
- (32) احترام الأفكار، المصدر نفسه.
- (33) التحرير والتنوير، نفس المصدر، ج 8، ص 188.
- (34) أليس الصحيح، نفس المصدر، ص 178.
- (35) أصول النظام، المصدر نفسه، ص 88.
- (36) التحرير والتنوير، المصدر نفسه، ج 14، ص 334.
- (37) أصول النظام، المصدر نفسه، صص 228-229.
- (38) نفس المصدر، ص 232.
- (39) التحرير والتنوير، المصدر نفسه، ج 13، ص 253.
- (40) جريدة «الحاضرة» عدد 876، 1906، ص 3.
- (41) التحرير والتنوير، المصدر نفسه، ج 28، ص 153.
- (42) أصول النظام، المصدر نفسه، ص 229.
- (43) احترام الأفكار، المصدر نفسه.
- (44) التحرير والتنوير، المصدر نفسه، ج 3، ص 191.
- (45) نفس المصدر، ص 193.
- (46) ابن عاشور (محمد الفاضل)، الحركة الأدبية والفكرية بتونس الدار التونسية للنشر، 1972، ص 429.
- (**) عنوان كتاب لابن تيمية

ضرورة الثورة على الاستلاب المسكوت عنه في الشخصية التونسية

محمود النوازي / جامعي، تونس

بن علي، إذ استرجعني لعدة ساعات حاكم الناحية
تونس نعصمه حر - أفكارها.

معالم إهانة اللغة العربية :

الأشبه على هذا الارتباك في الهوية اللغوية من
القمة إلى القاعدة لدى التونسيين والتونسين لأخصي.
يكفي هنا ذكر بئر أمثلة لتوضيح معالم هذا الارتباك
للغوي / الاستعمار اللغوي المسكوت عنه بسبب
الحضور الواسع والقوي للشخصية القاعدية التونسية
المرتبكة الهوية اللغوية التي ساهم في ميلادها ونشأتها
وتتميتها الاستعمار الفرنسي قبل الاستقلال وبعده، كما
عززت معالمها وحتمها النخب السياسية والثقافية التونسية
المزدوجة اللغة والثقافة أو المفرنسة في عهدي يورقية وبن
علي:

1- عرف في العهد البورقيبي أن محاضرات اجتماعات
الوزراء كانت تكتب بالفرنسية. تشير جريدة المحرر
[13 - 08 - 2011 ص 28] أن هذا السلوك اللغوي
ربما لا تزال تتبناه أيضا حكومات ما بعد الثورة.

2 - قال وزير التربية التونسي السيد محمود المسعدي

الشخصية التونسية المرتبكة الهوية اللغوية :

اختلف اليوم مع جلّ التونسيين بخصوص ما أود
تسميته الثقافة اللغوية بالمجتمع التونسي بعد الاستقلال.
وأعني بالثقافة اللغوية هي وجود منظومة سلوكيات
لغوية تونسية جماعية لدى التونسيين والتونسين من
القمة إلى القاعدة لا تكاد تعطي الكتابة لأرضي لغة
العربية/ الوطنية في الحديث والكتابة في القيام بكل
شؤونهم الشخصية والمجتمعية اليومية. واختلف معهم
بالتحديد بالنسبة لعدم وعيهم تاميكن عن ثورتهم ضد
تلك السلوكيات اللغوية المشينة للغة العربية الوطنية. فهم
بعيدون كل البعد عن كسب رهان ثقافة تطبيع علاقاتهم
بالكامل مع اللغة العربية بحيث أصبح فقدان مثل ذلك
التطبيع أمرا عاديًا لا يكاد يقوم باللوم عليه إلا قلة صغيرة
جدا من الشعب التونسي. وبالفعل، أفرز هذا الوضع
شخصية جماعية/قاعدية تونسية مشوشة ومرتبكة الهوية
اللغوية. لقد سبق لي أن وصفت أحد معالم الشخصية
الأساسية التونسية والمتمثل في أنها شخصية مستفزة.
نشرت هذه الدراسة باللغات الثلاث (الذوازي 2006:
65- 88). وقد وقع عقابي عليها في عهد حكم نظام

الحديث عن ألوان ومقاييس الملابس .

10 - لاكتب الأغلبيّة الساحة من التونسيّات والتونسيين صكوهاا المصروفة/شيكاتهاا إلا باللغة الفرنسية بحيث أصبح ينظرون يكتبها باللغة العربية بأنه منحرف أو متخلف .

فهذه الفسيفساء من السلوكات اللغوية المهينة للغة العربية تشد الفضول العلمي لدى عالم النفس الاجتماعي . إذ لا بد أن يكون لها أسباب . ترجع تلك السلوكات اللغوية في المقام الأول إلى أن أصحاب القرار في المجتمع التونسي بعد الاستقلال هم مفرنسو أو مزدوجو اللغة والثقافة لصالح اللغة الفرنسية وثقافتها لا لصالح اللغة العربية وثقافتها كمتعلمين رئيسيين لهوية الشعب التونسي . وبعبارة أخرى ، فهؤلاء تهمين عليهم حالة من الإغتراب عن هوية المجتمع التونسي لغة وثقافة وفكرًا . والناس ، كما يقال ، على دين ملوكهم الأمر الذي يفسر الانتشار الواسع والترحيب باستعمال اللغة العربية لدى غلبة التونسيين وهو ما يلخصه مفهوم الخصائص القاعدية التونسية المرتبطة الهوية اللغوية المطروح في هذه المقالة .

الازدواجية اللغوية الأمانة :

أطلق شخصيا على إزدواجية أصحاب القرار ومنه إزدواجية أغلبية التونسيين اليوم مصطلح الإزدواجية اللغوية الأمانة . مما لاشك فيه أن الإزدواجية اللغوية الأمانة هي مفهوم جديد . ومن المؤكد أن الأغلبية الساحقة من التونسيين حاسة المثقفين والمتعلمين سوف يتعجبون من وصف الإزدواجية اللغوية بأنها أمانة بالسوء بالنسبة للغة العربية كما توضح الأمثلة السابقة . ولا بد أن يغضب فعلا الكثير من هؤلاء على إطلاقهم صفة الأمانة على الإزدواجية اللغوية . وليس بالصعب على عالم النفس الاجتماعي تفسير رد الفعل هذا من طرفهم جميعا . فعالم النفس الاجتماعي يرى أن الناس يتعلمون معظم الأشياء بعد ولادتهم في محيطهم

في مقابلة مع مجلة الحزب الحاكم يومئذ بخصوص عدم الرعية في تعريب التدريس باللغة العربية في المدارس التونسية : يحب تدريس التلاميذ التونسيين باللغة الفرنسية وتعليمهم اللغة العربية فقط

3 - نقل عن الوزير الأول السيد الهادي نويرة في نظام بورقيبية أنه قال إن التعريب لا يهم تونس إذ هي بلاد مفتوحة على كل اللغات بما فيها اللغة الصينية .

4 - تعامل جل البنوك التونسية حتى يومنا هذا مع حرفائها التونسيين باللغة الفرنسية .

5 - يوجد بعد الاستقلال موقف جماعي تونسي غير متحمس ولا غيور أو مدافع عن اللغة العربية الأمر الذي يجعل الباحث يشعروا أن اللغة العربية هي لغة ثانية أو ثالثة لدى الجمهور التونسي العريض وفي طليعتهم الشباب .

6 - تعرّض ويتعرّض بعد الاستقلال التونسيون وأصحاب التكوين اللغوي الثقافي-الاجتماعي الإسلامي إلى مضايقات وإقصاءات من الوظائف العامة من طرف المسؤولين التونسيين الذين درسوا في المدارس والجامعات التي تهمين فيها اللغة الفرنسية وثقافتها .

7 - يمثل رد فعل عامة الشعب على التونسي الذي يدافع عن اللغة العربية في أنه لا بد أن يكون أستاذ عربية . ويعني هذا أن أجيال ما بعد الاستقلال تربت في أسر ومدارس ومؤسسات وجامعات وفي ظل قيادات سياسية ونخب فكرية لا تعطي للغة العربية المكانة الأولى في تسيير شؤون المجتمع التونسي . وهكذا جاءت تلك الأجيال غير مبالية وأحيانا معادية لاستعمال اللغة العربية في الحديث والكتابة .

8 - لا يكاد يستعمل التونسيون إلا اللغة الفرنسية في الحديث عن أرقام الأشياء . وهذا ما يشهد به ، مثلا ، حديثهم عن شبكة المترو بالعاصمة .

9 - لا تكاد التونسيات تستعمل إلا اللغة الفرنسية في

الاجتماعي الصغير والكبير. ومن الواضح أن اللغة هي من أولى الأشياء التي يتعلمها الأفراد في الأسرة.

وللتعمق في فهم أدوار المزدوجي اللغة والثقافة أو هؤلاء الأكرافرنسة من التونسيين في فقدان علاقة التطبيع الكامل مع اللغة العربية في المجتمع التونسي بعد أكثر من نصف قرن، دعنا ننظر إلى نوعية التكوين اللغوي الثقافي لخريجي أنظمة التعليم التونسي قبل الاستقلال وبعده. فلنبدا بنظام التعليم الصادقي وخريجيه.

التعليم الصادقي الفاقد للمناعة اللغوية :

هناك اعتقاد واسع بين الجمهور المتعلم والمتقف التونسي بأن نظام التعليم الصادقي هو النظام التربوي المثالي بسبب إتقان تلامذة الصادقية اللغتين والثقافتين الفرنسية والعربية، الأمر الذي يجعل، من جهة، الصادقيين مفتحين على الثقافة الفرنسية والغربية بصفة عامة، ومعتزين في نفس الوقت وبشئ الدرجة باللغة العربية وثقافتها، من جهة ثانية. ومن ثم، انتشر موقف آخر بين أغلبية التونسيين في عهدي الاستقلال والاستقلال بأن الإزدواجية اللغوية لم تكن كل شيء للتونسيات والتونسيين. إن دراسات علم النفس لا تتفق مع مثل ذلك الاعتقاد الذي لا يرى إلا الإيجابيات في الثنائية اللغوية للمتعلم. فهناك سلبيات على مستويات متعددة للإزدواجية اللغوية. ومن ثم يضع علماء النفس شروطا كثيرة ينبغي توفرها في نظام التعليم المزدوج اللغة والثقافة للحد من السلبيات العديدة لذلك النظام التعليمي. وهكذا يتضح أن الاعتقاد السائد لدى التونسيين في الخير المطلق للإزدواجية أو الثلاثية اللغوية لصالح الإنسان التونسي، هو اعتقاد لا يستند على علم بطبيعة الأشياء، كما يقال بل هو مبني على جهل بطبيعة الأمور.

واعتمادا على هذا فلا يجوز علميا قبول الإزدواجية اللغوية الثقافية الصادقية على أنها خير مطلق لا ضرر فيه لا من قريب ولا من بعيد بالنسبة للغة العربية

وثقافتها كمتعلمين وطنيين ثابتين بالنسبة إلى الهوية التونسية وبالنسبة أيضا للإلتزام القوي إلى الحضارة العربية الإسلامية.

المكانة الأولى للفرنسية وثقافتها عند الصادقيين :

يفيد التحليل للظروف التي اقترن بها التعليم المزدوج اللغة والثقافة للمدرسة الصادقية أثناء الإستعمار الفرنسي بأنها ظروف يتظر أن تؤدي عند معظم التلاميذ الصادقيين إلى احتلال اللغة الفرنسية وثقافتها المكانة الأولى عند التلميذ الصادقي وأن اللغة العربية وثقافتها تحتلان المرتبة الثانية عنده. إن الإنعكاسات السلبية لمثل ذلك التقديم والتأخير في مواقع مكانة اللغة الوطنية وثقافتها واللغة الأجنبية وثقافتها لدى المتعلم الصادقي لا تحتاج إلى توضيح طويل. فاللغة والثقافة العربيتان الوطنيتان تحتركان مكانتهما الطبيعية الأولى عند التلميذ الصادقي لصالح اللغة والثقافة الفرنسيين في تكوين الشخصية المحرقة للصعيد الصادقي. ويرجع مشكل قلب المواقع لمعنى **الإنعكاس** الذي أدى المتعلم الصادقي لصالح اللغة الفرنسية وثقافتها إلى ثلاثة عوامل رئيسية :

1 - هيمنة استعمال اللغة الفرنسية وثقافتها في التعليم الصادقي: يشير هذا العامل إلى خلق موقف سلوكي لغوي متعاطف أكثر مع اللغة الفرنسية وثقافتها عند أغلبية المتعلمين الصادقيين. وفي المقابل فإننا نجد تعاطفا أكر لصالح اللغة العربية وثقافتها عند المتعلمين التونسيين الريتوبيين ولدى حُرّيجي شعبة (أ) العربية في مطلع الاستقلال. أي أن مدى استعمال الفرنسية أو العربية في التدريس يؤثر في درجة التعاطف سلبا أو إيجابا مع هاتين اللغتين وثقافتها عند التلميذ التونسي. وبصير علم الاجتماع، إن الحب والإحترام اللذين تلقاهما اللغة الفرنسية وثقافتها لدى الصادقيين هما حصيلة لهيمنة اللغة الفرنسية وثقافتها في التثنتة المدرسية اللغوية الثقافية لخريجي المدرسة الصادقية.

2 - لقد تم تعلّم التلاميذ الصادقيين للفرنسية وثقافتها في عهد الاستعمار الفرنسي لتونس وعلى أيدي عدد هائل من المدرسين الفرنسيين . ويعبارة أخرى، تعلّم الصادقيون اللغة الفرنسية وثقافتها في ظروف تسود فيها علاقة الغالب بالمغلوب بين المستعمر الفرنسي والتونسيين الخاضعين لاحتلاله، وهو وضع يساعد كثيرا نفسيا واجتماعيا على أن تتبوأ شعوريا واللاشعوريا لغة موليار وثقافتها المكانة الأولى عند خريجي المدرسة الصادقية.

3 - لقد أسس المصلح خير الدين باشا المدرسة الصادقية عام 1875، والتي جمعت في برامجها لأول مرة في النظام التربوي التونسي بين العلوم الإنسانية والعلوم الصحيحة واللغات الأجنبية وفي طليعتها اللغة الفرنسية. لم يكن كسب رهان الحداثة الغربية والأفكار المستنيرة هاجس خير الدين فقط بل كان أيضا دافعا قويا لدى مناصريه من الشيوخ والعلماء الزيتونيين أمثال محمود قابادو وسالم بوحاجب ومحمد السنوسي وغيرهم. فالسعي إلى وضع تونس على درب الحداثة كان الهدف الرئيسي لتأسيس المدرسة الصادقية. ومن ثم أصبح تعلّم الفرنسية وثقافتها في محالّ أغلب التونسيين المتعلمين هو التأشيرة اللازمة لدخول رحاب الحداثة وبالتأكيد يفسر اقتران الحداثة بتعلّم اللغة الفرنسية وثقافتها المكانة الأولى التي تحظى بها هاته اللغة وثقافتها عند معظم الصادقيين.

ومن منظور علم النفس الاجتماعي، فإن تلك العوامل المذكورة سوف تخلق موقفا إيجابيا جماعيا يعطي اللغة الفرنسية وثقافتها الصدارة والتفضيل عند الصادقيين على حساب اللغة العربية (اللغة الوطنية) وثقافتها. ومن ثم، لا يجوز وصف النظام التعليمي الصادقي بأنه الأفضل على مستوى ربط الصادقي ربطا طبعيا ببلته وثقافته الوطنية. كان يمكن أن يكون النظام التعليمي الصادقي كذلك لو أن اللغة العربية وثقافتها تحتلن المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات خريجي المدرسة الصادقية.

إن نظام تعليم شعبة (أ) المعربة في مطلع الاستقلال هو النظام التعليمي الوطني الوحيد المرشح أكثر من غيره إلى أن يكون النظام التعليمي الأفضل للمجتمع التونسي المستقل حقا. لأنه يوهل خريجيه لتكون اللغة العربية وثقافتها المكانة الأولى في قلوبهم وعقولهم واستعمالاتهم. لقد تعرضت شعبة (أ) إلى الإجهاض وهي جنين على يدي وزير صاقي للتربية والتعليم. فضاعت أزعزعة لرؤية أجيال تونسية لما بعد الاستقلال تكون للغة العربية وثقافتها المكانة الأولى في قلوبها وعقولها واستعمالاتها. وبعمليّة إجهاض توطين اللغة العربية وثقافتها في الشخصية القاعدية التونسية بقيت وتجلدت معالم الإستعمار اللغوي الثقافي في الشخصية القاعدية التونسية حية ترزق بعد أكثر من نصف قرن من الاستقلال. وما الصبح بقريب لزوال شبح الإستعمار اللغوي الثقافي الذي لا يكاد يعارض استمرار وجوده في عهد الاستقلال معظم الخريجين الصادقيين والأكثر فرسة من التونسيين الذين تولوا المواقع الهامة في إدارة البلاد والعباد بعد الاستقلال. معالم النهي وعالم الاجتماع ينظران إلى تبوأ اللغة العربية وثقافتها المكانة الثانية عند الصادقيين على أنه أمر غير طبيعي / منحرف في علاقة الشعوب بلغاتها وثقافتها الوطنية. وعلى هذا الأساس يمكن تفسير الصمت شبه الكامل بعد الاستقلال وفي عهد الثورة لدى معظم السخب السياسية والثقافية التونسية الصادقية والمفرنسة على مسألة التحرر / الاستقلال اللغوي والثقافي من فرنسا. وكما بينت، فالتعليم الصادقي عاجز على مد خريجيه بتكوين تعليمي يعطي نفسيا واجتماعيا وعملي المكانة الأولى للغة العربية وثقافتها. يفسر هذا الموقف العام للنخب السياسية والثقافية الصادقية والمفرنسين لفترة ما بعد الاستقلال. تشير الملاحظات الميدانية أن موقف هؤلاء جميعا لا يكاد يناع في استمرار حضور الإستعمار اللغوي الثقافي الفرنسي بقوة في المجتمع التونسي بعد أكثر من خمسة عقود من الاستقلال.

ضعف التطبيع مع العربية في نظام التعليم التونسي :

أما خريجو النظام التعليم التونسي لفترة ما بعد الاستقلال، فإن أغلبية تلك الأجيال من التونسيين تشكو أيضا من ضعف التطبيع الكامل مع اللغة العربية والذي يتمثل في فقدان علاقة حميمة مع اللغة العربية لا يجعلهم في السر والعلانية يغارون عليها ويدافعون عنها ويستعملونها في الحديث والكتابة قبل أي لغة أخرى كما تفعل المجتمعات المتقدمة مع لغاتها. وهذا الوضع هو نتيجة لما أسماه التخلف الآخر [فقدان اللغة العربية للمكانة الأولى لدى الخريجين] الذي يشمل خريجي أنظمة التعليم الثلاثة المشار إليها هنا: نظام التعليم الصادقي، نظام التعليم الفرنسي ونظام التعليم التونسي بعد الاستقلال [الذواوي 2002]. وهناك مشروعية كبيرة لإسقاط تلك الأنظمة التربوية الثلاثة لأسباب ثلاثة :

1 - خيانة المادة الدستورية التي تؤكد أن اللغة العربية هي لغة البلاد الوحيدة بينما تجعل المدارس المجتمعية منذ الاستقلال هذه اللغة وكأنها لغة ثانية أو ثالثة في المجتمع التونسي.

2 - وبكل بساطة، لا يمكن أن يمثل تمهيش اللغة العربية واستعمال اللغة الفرنسية عوضا عنها إلا معلما من مخلفات الاستعمار الفرنسي في نفوس وعقول وسلوكات التونسيين.

3 - ويشير واقع المجتمعات المتقدمة أنها لاتسمح دساتيرها بتمهيش اللغة/ اللغات الوطنية لصالح اللغة/ اللغات الأجنبية. وبناء على هذا التحليل فالنظام التعليمي التونسي الأكثر تأهلا لعدم قبول تمهيش اللغة العربية هو نظام شعبة (أ) للعربية المشار إليها سابقا. وبالتالي فهو النظام التربوي المشروع لما بعد الثورة للخروج من المآزق اللغوي الذي يعيشه الشعب التونسي.

الحديث التونسي التقليدي عن التعريب :

أختلف أيضا مع معظم التونسيين بخصوص مسألة التعريب بالمجتمع التونسي بعد الاستقلال. فلطالما تحدث هؤلاء بطريقة تقليدية عن إنجازات التعريب في تونس بعد الاستقلال، إذ يركز هؤلاء على معالم التعريب الكتابية في الإدارات والمدارس والمعاهد التونسية. فمسألة التعريب تقترب عموما عند التونسيين أفرادا ومؤسسات بكتابة الوثائق الإدارية والكتب المدرسية والاتفاقات الشارعية باللغة العربية في المقام الأول. أي القضاء على مستوى الكتابة على الغربية بين المجتمع التونسي واللغة العربية. فمثل هذا الطرح لقضية التعريب هو ما ألفه التونسيون في عهد الاستقلال بحيث أصبح التعريب الكتابي النمط التقليدي الوحيد الذي يتعامل به التونسيون مع مسألة تجذير وتطبيع حضور اللغة العربية بالمجتمع التونسي. **يتمثل** لا يذكر أحد أي شيء عن الوجه الآخر والأهم للنجاح في التعريب الحقيقي للمجتمع التونسي المستقل. **إنه** ما أطلق عليه مصطلح التعريب النفسي.

ما هو التعريب النفسي ؟

يعني هذا المصطلح عندي ضرورة وجود علاقة حميمة بين التونسيين واللغة العربية. فالتعريب النفسي يدل على حصول تطبيع العلاقة بالكامل بين المجتمع ولغته، أي أن تحتل اللغة العربية بطريقة عادية وعفوية الموقع الأول في قلب وعقل واستعمال المواطن وأن يشعر هذا الأخير، من جهة، بالافتخار والإعزاز بذلك وأن لا يقبل أن تكون اللغة العربية في المكانة الثانية أو الثالثة عنده وفي مجتمعه فيحتج بقوة على ذلك لدى المسؤولين وأمام جمهور الناس ويتخذ السبل لتوعية الناس بمدى أهمية أن تصبح علاقة التونسيين باللغة العربية علاقة طبيعية مثلما هو الأمر في المجتمعات المتقدمة مثل ألمانيا وفرنسا وإيطاليا واليابان وكوريا الجنوبية.

تفيد الملاحظة الميدانية لفترة ما بعد الاستقلال والثروة أن مفهوم التعريب النفسي غائب بطريقة شبه كاملة

في سياسات التعريب. لا يعرف مثلا عن حكومات الإستقلال القيام بحملات شعبية - تشبه حملات التنظيم العائلي- عن طريق وسائل الإعلام لتوعية المواطنين وتحسيسهم إزاء إقامة علاقة عضوية وطبيعية مع اللغة العربية، لغتهم الوطنية.

إن منطق الأمور وعلم النفس الاجتماعي يؤكدان أنه لو وجدت عقلية التعريب النفسي بين أغلبية التونسيين في عهد الإستقلال لما كان هناك هذا الحضور الكبير للسلاوكت اللغوية الشفوية والكتائية المشينة للغة العربية لدى الخاصة والعامة من التونسيين. فنشر خطاب التعريب النفسي هو إذن العمود الفقري والأساس الرئيسي والإستراتيجي للنجاح الحقيقي في سياسة التعريب. إذ تتفق مثل تلك السياسة اللغوية مع مثلنا الشعبي التونسي القائل «فص الراص تشف العروق».

والسؤال المشروع هنا بالنسبة للباحث الاجتماعي في قضية التعريب بالمجتمع التونسي الحديث هو : لماذا غابت السلط التونسية منذ الإستقلال سياسات الحملات الشعبية لصالح التعريب النفسي؟ **تظهر الإعلام الاجتماعية** غياب تلك الحملات بعاملين رئيسيين :

1 - ضعف التعريب النفسي الموجود أصلا - كما رأينا - عند خريجي المدرسة الصادقية ونظام التعليم العام بعد الإستقلال والموجود بدرجة أكبر عند خريجي مدارس البعثات الفرنسية أثناء الاحتلال الفرنسي وبعده.

2 - لقد مسك المتعلمون الصادقيون والدارسون في مدارس البعثات الفرنسية مراكز ومناصب السلط الحساسة والمؤثرة لقيادة البلاد وإدارتها بعد الإستقلال، فكان هرم السلطات التونسية العالية يتكون من خريجي المدرسة الصادقية ونظراتهم من مدارس البعثات الفرنسية. وكما أشرنا في (1) فإن الأغلبية الساحقة من هؤلاء يشكون من ضعف التعريب النفسي. ومن هنا يجوز القول بكل مشروعية بأن ظاهرة التردد والإضطراب والتراجع في مسيرة التعريب بعد الإستقلال بالمجتمع التونسي

تعود في المقام الأول إلى مدى انتشار غياب التعريب النفسي عند النخب السياسية الحاكمة والمتقنين والمتعلمين والسلط الأخرى صاحبة النفوذ في إدارة البلاد. وعلى مستوى ثان، فلا بد أن يكون هناك ضغط سياسي فرنسي منذ الإستقلال على أولي الأمر في تونس لكي تحافظ اللغة الفرنسية ونفقاتها على مكانة محترمة في المجتمع التونسي، إن لم تكن الأولى في بعض القطاعات الحيوية بالمجتمع التونسي بعد الاستقلال.

وبالتأكيد فإن عالم الاجتماع اللغوي ينظر إلى غياب التعريب النفسي على أنه حالة مرضية وفي أحسن الأحوال سلوك لغوي منحرف من طرف جل الفئات والطبقات الاجتماعية التونسية. فعلماء الاجتماع اللغويون يقرون بأن العلاقة بين أفراد المجتمع ولغتهم الوطنية هي في الظروف المجتمعية العادية تكون علاقة طبيعية **تتسم** بـ «عدم الناس في المجتمع يستعملون، من جهة، لغتهم الوطنية في كل شؤونهم الحياتية، ومن جهة ثانية، تحتل لغتهم نفسيا واجتماعيا المكانة الأولى **عندهم** بحيث **يتميزون** بها ويغارون عليها ويدافعون عنها **كلما رجع** نهكشها أو تحقيرها والسخرية منها في مجتمعا ومن طرف أهلها.

الهروب من نطق الأرقام بالعربية :

فإضافة إلى ما ورد سابقا، فإن الأمثلة الميدانية الصغيرة والكبيرة لا تكاد تحصى والتي تشير إلى عدم نجاح التونسيين في تطبيع علاقتهم مع اللغة العربية حتى في أسط الأشياء. فعلى سبيل المثال، إن أغلبية التونسيين لا يكادون ينطقون بالأرقام باللغة العربية سواء في تبادل أرقامهم الهاتفية أو في الحديث عن خطوط شبكة المرو أو في الإشارة إلى أقسام منطقة الحي السكني للمزرة في ضواحي العاصمة. فتسمهم يقولون المزرة سك(5) وليس المزرة خمسة والتروكاتر(4) وليس التروأربعة. أما تبادلهم لأرقام هواتفهم بالفرنسية فحدث ولا حرج. يضاف إلى ذلك بعض الدين، ومن النساء خاصة،

اللغوي الثقافي الاستعماري لا يزال يمثل واقعا رئيسيا متجذرا في ثقافة الحياة اليومية للتونسيين وذلك بعد أكثر من نصف قرن من الاستقلال. وبعبارة أخرى، فإن ذلك الإرث اللغوي الثقافي الاستعماري الفرنسي أصبح عنصرا أساسيا في تشكيل الشخصية القاعدية التونسية لمعهد الاستقلال، وذلك بسبب العلاقة الوثيقة بين الثقافي (اللغوي) والنفسي المشار إليها في مقولة علماء الأنثروبولوجيا والإجتماع المعاصرين بخصوص تأثير العوامل الثقافية في بناء الشخصيات القاعدية للمجتمعات. ومن ثم، فاستمرار الإرث اللغوي الثقافي الاستعماري القوي يمثل أرضية صلبة لوجود واستمرار الحضور الواقعي للموسم لمعالم الاستعمار النفسي الخفي الذي لا تدركه أو لا تود الاعتراف بوجوده أغلبية التونسيين وذلك لسببين على الأقل :

أولاً، أن هذا النوع من الاستعمار أصبح جزءا مكملا باطنيا/لاشعوريا من التركيبة النفسية لشخصية الأفراد التونسيين. ومن ثم، لا يكاد هذا الوضع النفسي يسمح لهم بالنظر إليه على أنه مجرد بعد وبالتالي بكثير من الموضوعية.

ثانياً، أن الاعتراف به عند القلة القليلة أمر مؤلم لمن يعيشه، إذ هو يحدث إحراجات وتوترات وصراعات وانقسامات في شخصية الأفراد بسبب إزاحة الستار عن الوجه الآخر للطبيعة الحقيقية للاستعمار اللغوي والثقافي/النفسي.

يساعد هذان العاملان على فهم وتفسير أسباب استمرار صمت أغلبية التونسيين حتى على مجرد طرح موضوع الاستقلال/التحرر اللغوي الثقافي. بينما كانوا قد نادوا وتحصلوا على الجلاءات الثلاثة: العسكري والسياسي والفلاحي. إن تحليلي في هذه المقالة، يعين على إدراك أسباب تبني التونسيين لسياسة المكابح في مشروع الاستقلال والتحرر من الاستعمار الفرنسي بروسه الأربعة، إنها سياسة تقيمه حتما استقلال المجتمع التونسي متوقفا وذلك في أعز جوانب استقلال وتحرر الشعوب، ألا وهو التحرر اللغوي والثقافي.

لا يذكرون أسماء الأيام إلا بالفرنسية. فهذه لها موعده لومردي عوضا عن الثلاثاء أوهي سوف تزور أهلها لوسمدي بدلا من السبت. إن هيمنة استعمال اللغة الفرنسية لدى التونسيين في التعامل مع الأرقام ظاهرة طريفة شرحت أسبابها النفسية والاجتماعية في كتيبي ومقالاتي. وأدعو القارئ والقارئة لهذا المقال لكي يفكرا بطريقةتهما في أسباب هذا الميل الكبير لنطق عالم الأرقام بلغة مولاي [النوادي 2006 : 224 - 230].

أما على المستوى الكتابي فعلاقة التونسيين مع اللغة الوطنية ليست أيضا بالعلاقة الطبيعية. فمعظم التونسيين يطبعون بطاقات عملهم cartes visites ويكتبون شيكاتهم ويمضون فيها وفي غيرها من الوثائق حتى العربية منها باللغة الفرنسية. ويذكرني هذا بحال زميلة تدرس اللغة الفرنسية في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية 9 أفريل بالعاصمة كانت تعتقد أن دفتر شيكاتها خال من الحروف العربية. فطلبت منها إخراج الدفتر، فإذا بها تكتشف لأول مرة أن الدفتر يحتوي فعلا على فضاء مكتوب بحروف عربية لمن يرغب في كتابة الشيك باللغة العربية. وبما لاشك فيه أن غياب التعريب النفسي عند هذه المؤسسة هو الذي يفسر جهلها لعقود لوجود الحروف العروبية على شيكات دفاترها التي استعملتها عبر تلك العقود

معالم الاستعمار اللغوي الثقافي في الشخصية القاعدية :

يرى فريق من علماء الأنثروبولوجيا والإجتماع أن ثقافة المجتمع (لغته، عاداته، قيمه، تقاليده الدينية، الخ...) تؤثر تأثيرا كبيرا في تشكيل المعالم المميزة للشخصية القاعدية لأفراد ذلك المجتمع. تساعد هذه الرؤية العلمية، مثلا، على تفسير اختلاف نماذج الشخصيات القاعدية لمجتمعات متجاورة جغرافيا.

بما لا ريب فيه أن السلوكات اللغوية التونسية الواردة في الأمثلة السالفة الذكر هي معلم بارز من معالم ثقافة المجتمع التونسي المعاصر. وهذا يعني أن الإرث

إن فقدان الاستقلال اللغوي الثقافي بالمجتمع التونسي بعد أكثر من خمسة عقود من نهاية الاحتلال الفرنسي نهتم بدراسة ما يسمى بدراسات ما بعد الاستعمار Post Colonial Studies. فالتحليل هنا يفيد أن جذور مخلفات الاستعمار اللغوي الثقافي جلدور لغوية ثقافية في المقام الأول. وبعبارة أخرى، فالأمير والمثقف المختربان لغة وثقافة لعبا ويلعبان دورا رئيسيا وحاسما ليس في استعمار ثقلي بقايا الاستعمار اللغوي الثقافي فحسب بل في إعطاء مشروعية قوية لوجوده وانتعاشه في عقليّة الناس وفي شخصيتهم القاعدية وفي عقلهم الباطني.

دور الأمير والمثقف في غياب التحرّر اللغوي الثقافي :

وانسجاما مع ماسبق ذكره، فإن القيادة السياسية في العهد البورقيبي لاتكاد تقرأ استعمار هيمنة اللغة الفرنسية وثقافتها بعد الاستقلال ووضرب من الاستعمار. إذ اقتصر تصور تلك القيادة للإستعمار اللغوي على الاحتلال العسكري والسياسي والفلاحي. وبالتالي نادى القيادة البورقية بالاستقلال السياسي والحلاء العسكري والفلاحي. أما المناهضة بالاستقلال اللغوي الثقافي فغائبة بطريقة شبه كاملة بعد أكثر من نصف قرن من الاستقلال ليس بين النخب السياسية فقط بل أيضا بين المثقفين والمتعلمين وعامة الشعب.

فمعالم استمرار ظواهر الاستعمار اللغوي الثقافي بالمجتمع التونسي لاتكاد تلقى اهتماما يذكر من طرف الباحثين الاجتماعيين منذ الاستقلال وحتى بعد الثورة. فحالة الإغتراب مثلا بين أغلبية التونسيين المتعلمين والمثقفين ورجال ونساء العلم، من جهة، واللغة العربية / لغتهم الوطنية، من جهة ثانية لا يتطرق لها عادة هؤلاء الباحثون. لقد أطلقت على تلك الظاهرة « كما بينت، مصطلح غياب التعريب النفسي عند التونسيين اليوم. ويتمثل هذا في ملاحظة متكررة تؤكد فقداننا سماعا

وشديدا لعلاقة حميمة بين التونسيين ولغتهم الوطنية/ اللغة العربية. وهذا ما يفسر ندرة أو غياب ظاهرة الدفاع والغيرة على اللغة العربية بين أغلبية التونسيين بعد أكثر من خمسة عقود من الاستقلال. وكما وقمت الإشارة، يكتب الصحافي التونسي المشهور عبد اللطيف الفراني بعد أكثر من ستة شهور من ثورة 14 / 01 / 2011 [جريدة المحرر 13-08. 2011 ص 28] عن الانتابات اللغوي التونسي عن اللغة العربية فيقول : فالهوية العربية الإسلامية غائبة تماما من شارعنا وأكثر من ذلك من إدارتنا العمومية وحتى من محادثتنا. وأستطيع أن أجزم حتى من تعلمنا. وأنا أتحدى حتى الحكومة الانتقالية إن كانت أولا تحتمد اللغة العربية في محاضراتها مثل أيام المرحوم محمد مزالي الفترة الوحيدة من تاريخنا التي حررت فيها محاضرات مجلس الوزراء بلغة البلاد على حد علمنا. ثم من بعدها عادت حليلة إلى عاداتها القديمة... إذن لنشهد بأننا بلا جذور ولا أصول.

ما وراء الضمت على السيادة اللغوية والثقافية :

والمراد بالعلمي المشروع هنا هو : لماذا بصمت الباحثون الاجتماعيون التونسيون عن ظواهر الاستعمار اللغوي الثقافي المنتشرة كثيرا في المجتمع التونسي ؟ بجوز تفسير الضمت الشائع بينهم بهذا الصدد بعاملين رئيسيين :

1 - علاقتهم بالسلطة السياسية/ الأمير في الفترة البورقية على الخصوص والمعروف عنها معارضتها لفكرة التحرر اللغوي الثقافي من المستعمر الفرنسي كما ذكر.

2 - هناك مشروعية قوية للقول بأن صمت هؤلاء يعود أيضا في جانب كبير منه إلى تكوينهم اللغوي الثقافي الاستعماري/ الغربي على حساب تكوينهم في اللغة العربية وثقافتها الوطنيتين بحيث يحرمهم هذا التكوين حتى من مجرد الوعي بمخلفات الاستعمار اللغوي الثقافي واقتراح ذلك بأزمة الهوية ناهيك عن دراستها والتحقق فيها وفي انعكاساتها على هوية التونسيين ومجتمعهم

بذلك يعيد هؤلاء الباحثون أنفسهم لغويا وثقافي وفكريا عبر أجيال الإستقلال وربما حتى لدى أجيال ما بعد الثورة. إنها عملية إعادة الإنتاج La Reproduction كما سماها عالم الإجتماع الفرنسي بيار بورديو.

الفساد اللغوي في المجتمع التونسي :

كتر الحديث في المجتمع التونسي بعد الثورة على معالم الفساد المتنوعة فيه. لكن لم يقع ذكر الفساد اللغوي كأحد تلك المعالم لأن الأغلبية الساحقة من التونسيين غير واعية بذلك نظرا للحضور القوي للشخصية القاعدية التونسية المرتبطة الهوية اللغوية، كما وقع تشخيص معاملها في هذه المقالة. يتمثل هذا الفساد في استعمال اللغة الفرنسية في الحديث والكتابة بدل اللغة العربية في الشؤون اليومية الشخصية والمجتمعية الخفيفة والعظيمة كما تشير إلى ذلك الأمثلة المذكورة وللشفافية والصراحة لاد من القول إن الشعب التونسي من أعلى قمته إلى أسفل قاعدته يشكو اليوم من أعراض الإزدواجية اللغوية الأمازية أو الإستعمارية اللغوية. ومن ثم، فشل القادة والمسؤولون التونسيون منذ الإستقلال في الإلتزام بشعار الصدق في القول والإخلاص في العمل بالنسبة لتطبيع المجتمع التونسي لعلاقته الكاملة مع اللغة العربية. وهو شعار ظلما افتخر به ورقده السياسيون التونسيون قبل الثورة وبعبدها. وما لاشك فيه أن ذلك الشعار كاذب بالنسبة للتجسيم الكامل الحقيقي لما يعلنه الدستور التونسي 1959 حول اللغة العربية [تونس دولة مستقلة لغتها العربية].

وللمطالع التام مع هذا الكذب والتذبذب حول مكانة اللغة العربية في المجتمع التونسي، فإنه لا يكفي مجرد ذكر العربية كلفة للبلاد في دستور ما بعد الثورة، بل يجب التنقيص في الدستور الجديد على أن يصبح استعمال اللغة العربية في الحديث والكتابة واجبا يحميه ويصونه القاترون كما تفعل المجتمعات ذات السيادة اللغوية الحققة مثل كندا وفرنسا وألمانيا. إن تبني مثل

هذه السياسة اللغوية بالمجتمع التونسي لما بعد الثورة سوف تضع حدا على طول المدى للإزدواجية اللغوية الأمازية/الإستعمارية اللغوية الذي لا يزال يريز تحت المجتمع التونسي من أعلى سدة الحكم إلى أدنى فئات المواطنين التونسيين وذلك بعد أكثر من نصف قرن من الإستقلال في 1956. بهذا التعبير اللغوي لصالح التطبيع الكامل مع اللغة العربية، ستتحقق ثورة على التبعية اللغوية والثقافية الفرنسية تمكن التونسيين في العهد الجديد من كسب شخصية قاعدية جديدة سليمة هويتها ومنفعة من أعراض الإستلاب اللغوي الثقافي.

اتجاهي المعاكس في مسيرتي البحثية :

إن تهيش هؤلاء لدراسة ما أسميه بالتخلف الآخر بالمجتمع التونسي [الزواوي 2002] لصالح التركيز على الجوانب الاقتصادية، مثلا، يعبر عن غياب إشغاله بالأمم [الثقافة] في دراسة المجتمع التونسي وفقدان الروح النقدية التي أخفت عنهم ظواهر تخلف اعتقدوا ويتعجبون فيها من تقدم لتونس ومجتمعهم.

وإن اتجاهي « فإنه مسيرة بحثي اتخذت وتتخذ اتجاهها معاكسا لما متطور نقدي يركز على ظواهر الإستعمار اللغوي الثقافي الأمر الذي سمح لي بالتوصل إلى إنشاء منظومة من المفاهيم الجديدة مثل التخلف الأخر والتعريب النفسي والفرنكوارب الأثوية ثم ابتكار نظرية الرموز الثقافية. إن مقياس تأسيس علم اجتماع تونسي حق يعتمد على إنشاء مقولات معرفية ومفاهيم ونظريات فكرية منبها هوترية المجتمع التونسي. وبالتالي عند ما نسأل: هل توصلنا حقا إلى تأسيس علم اجتماع تونسي ذي هوية خاصة به في فترة الإستقلال؟ تكون الإجابة لا بسبب فقدان منظومة المفاهيم والمقولات والنظريات للعاملين التونسيين في علم الاجتماع. لو أنهم فعلوا ذلك لصح فيهم قول ابن خلدون « وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه ».

مغربية الاستلاب اللغوي :

إن المفاهيم المذكورة أعلاه يصلح استعمالها أيضا لدراسة علاقة المثقفين الجزائريين والمغاربة باللغة العربية. أقصر هنا على سرد تفاصيل حادثة لغوية تشير بوضوح إلى حضور حالة الإغتراب والجفوة التي يتصف بها كثير من المثقفين المغاربة إزاء اللغة العربية، لغتهم الوطنية.

لقد حضرت ندوة حول نمو المدن المغاربة عبر العصور 26 - 27 / 05 / 2005. نظمت هذه الندوة من طرف المركز الأمريكي للدراسات المغاربة بتونس CEMAT. كانت أغلبية المشاركين من الجزائريين والمغاربة والتونسيين.

إختار هؤلاء اللغة الفرنسية للقيام بمداخلاتهم ماعدا مشاركة مغربية وحيدة إختارت اللغة العربية لإلقاء مداخلتها. وقد أثار ذلك حيرة وصدمة واستهزاء بين زملائها وزميلاتها المغاربة الأمر الذي يوحى بعدم استحسان معظمهم لتقديم المداخلة باللغة العربية وربما تبني هؤلاء لموقف باطني يلوم المجازفة اللغوية على نجاحها استعمال اللغة العربية في مداخلتها في هذه الندوة. علما أن المنظمين الأمريكيين للندوة وافقوا أن تلقى المشاركة المغربية ورقة بحثها باللغة العربية.

إن رد فعل المشاركين المغاربة غير المتعاطف مع استعمال اللغة العربية إن لم نقل المعارض لذلك في هذه الندوة يفسره منظور علم الاجتماع كما يلي. أتت صدمة وحيرة هؤلاء المثقفين المغاربة كنتيجة لغياب استعمال اللغة العربية كلغة أولى في الندوات والمؤتمرات المغربية الصرفة.

أي أن جل المثقفين والأكاديميين والمعلمين للمغاربة لم ينجحوا في عهد الإستقلال في تطبيع علاقتهم باللغة العربية، لغتهم الوطنية الأولى بحيث تصبح هذه الأخيرة هي الحرف اللغوي التلقائي للتواصل بينهم في هذه المجتمعات مثلما هو الأمر في المشرق العربي.

ومن ثم، لوظمت هذه الندوة في القاهرة، مثلا،

لكان تقديم البحوث باللغة العربية أمرا عاديا ومتظرا لا اتحرقا ونشورا كما حدث لدى الأكاديميين المغاربة مع مداخلة المشاركة المغربية بلغة الضاد

وهذا مثال واضح وقاضح لدى استمرار رواسب الإستعمار اللغوي الثقافي الفرنسي بين النخب الثقافية والمتعلمة على الخصوص في هذه المجتمعات وذلك بعد أكثر أوأما يقرب من نصف قرن من الإستقلال.

ويتأهى بهذا الصدد الكثير من المثقفين والمتعلمين التونسيين والجزائريين والمغاربة بأن مستوى معرفة أفراد مجتمعاتهم للغة الفرنسية حتى المرحلة الثانوية هي أفضل من معرفة تلاميذ المجتمعات العربية الشرقية للغة الإنجليزية في المرحلة الثانوية. وهذا ربما يكون صحيحا. لكن لا ينبغي أن يعتبر ذلك أمرا إيجابيا بالضرورة كما يعتقد هؤلاء خطأ. فمن سليات ذلك أن اللغة العربية / اللغة الوطنية ليست لها المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمال عامة المواطنين المغاربة كما يأمل في مثالي المغربية. كما ينتظر أن تكون لذلك أيضا انعكاسات سلبية على الإلتئام الصلب للنهضة العربية، موضوع هذا البحث، لدى الكثير من المغاربة المثقفين والمتعلمين. ففي ضوء هذا يمكن القول بأن أنظمة التعليم في المجتمعات العربية الشرقية هي أفضل من نظيراتها بالمغرب العربي على مستوى تعليم اللغات الأجنبية بطريقة محدودة في المراحل الأولى من التعليم بحيث لا تمثل خطرا على اللغة العربية / اللغة الوطنية على مستوى وجود علاقة طبيعية حميمة مع اللغة العربية في قلوبهم وعقولهم ومحاسنات المتعلمين اليومية وما لذلك من آثار إيجابية على هويتهم العربية. ومنه يمكن الحديث هنا عن صنفين من الإزدواجية اللغوية : إزدواجية خطيرة أو أمارة على اللغة الوطنية والهوية الفردية والجماعية كما هو الحال في المجتمعات المغربية الحديثة، وإزدواجية غير خطيرة أو لوامة من أجل المحافظة على مكانة اللغة العربية في قلوب وعقول واستعمالات المتعلمين والمواطنين كما هو الأمر عموما في المجتمعات العربية

المشرقية وما لذلك من آثار حميدة على اللغة العربية والانتساب الفردي والجماعي للقبول للهوية العربية.

الشعب التونسي ومازقه اللغوي :

إن التخصيص الوارد أعلاه حول فقدان الشعب التونسي لعلاقة التطبيع الكامل مع اللغة العربية، لغته الوطنية يصمه في مآزق كبير تتمثل ضخامته في المعالم التالية :

1 - حضور شخصية قاعدية تونسية مشوشة ومرتبكة الهوية اللغوية بما أدى/ يؤدي إلى أعراض عديدة لظاهرة الاستلاب اللغوي لدى الجمهور التونسي العريض. يشير هذا الواقع إلى مآزق ضخم لأن الهوية اللغوية التونسية المشوشة والمرتبكة تشمل عامة الناس: أي الشخصية القاعدية التونسية.

2 - يتناقض هذا الاستلاب اللغوي مع ما ينص عليه الدستور التونسي الذي يؤكد أن اللغة العربية هي لغة البلاد التونسية. فقبول استمرار الاستلاب اللغوي الجماعي بعد الاستقلال يناقض شعارات الإصلاح التي قبل الثورة وبعدها : الصدق في القول والإخلاص في العمل. يمثل الرضا باستمرار ذلك الاستلاب اللغوي مآزقا لمصادقة أولي الأمر. إنه وضع لا يساعد على إرساء علاقة الثقة بين السلطة الحاكمة والمواطنين.

3 - إن ضعف موقف أصحاب القراءات الفرنسين ومزدوجي اللغة والثقافة في المجتمع التونسي بعد الاستقلال إزاء تطبيع العلاقة مع اللغة العربية والتحمس لكسب السيادة اللغوية المفقودة أعاق إرساء علاقة التطبيع الكامل مع اللغة العربية في المجتمع التونسي ومن ثم قاد إلى المآزق اللغوي والمحافظة عليه. فتجربة تونس بعد الاستقلال في ظل تلك النخب لا تعطين على احتمال استنهاض تحمسهم اليوم وفي المستقبل للعمل على كسب رهان تلك السيادة اللغوية المفقودة للخروج من المآزق.

4 - ولكي يقع التخلص من المآزق اللغوي، فالثورة التونسية مطالبة أن تسقط نظام التعليم الذي تهيم فيه الإزدواجية اللغوية الأمانة على تكوين التونسيين في المدارس والجامعات قبل الاستقلال وبعده وتضع مكانه نظاما تعليميا بديلا ملتزما بأخلاقيات التطبيع الكامل مع اللغة العربية. يمثل نظام شعبة [أ] العربية الذي يتصف بخروج الإزدواجية اللغوية اللوامة وبالتعريب النفسي الصلب مما سيؤهل أجيال التونسيين في الحاضر والمستقبل لتطبيع علاقاتهم بالكامل مع اللغة العربية. إذ إن الشعوب الفاقدة لسيادتها اللغوية لا تستطيع التحكم في التخطيط المستقل لصنع حاضرها ومستقبلها.

5 - يرجع استمرار المآزق اللغوي إلى مآزق جهل أغلبية التونسيين للتأثيرات السلبية لهيمنة اللغة الفرنسية وثقافتها على تكوين شخصيتهم المتذبذبة والمتفصمة وعلى الصراعات النفسية في هذه الشخصية بالنسبة لتعاملهم مع اللغة العربية الوطنية ومع مسألة انتساب هويتهم الجماعية إلى الحضارة العربية الإسلامية أم لغيرها.

6 - إن الشخصية القاعدية التونسية تفتقد إلى كثير من أخلاق التواضع. ومن ثم، يصعب على التونسي العادي الإغرائيا لخطأ ناهيك عن التحمس والرغبة في تغيير السلوك الخطأ. وهذا البعد النفسي للشخصية التونسية يمثل مآزقا لا يسمح باستشراف تغيير سهل وسريع يمكن كل التونسيين من تطبيع كامل لعلاقتهم مع اللغة العربية، لغتهم الوطنية.

السياسي وتطبيع العلاقة مع اللغة الوطنية

يتجلى مما سبق أن القمة والقاعدة التونسيين ينقصهما الإدراك والوعي بضرورة نبيل الاستقلال / التحرر اللغوي الثقافي من فرنسا. ولكن لا يعني هذا أبدا استحالة تحقيق ذلك كما فعلت العديد من المجتمعات في العصر الحديث.

الالتزام القوي لأخذ القرارات وسن القوانين لتحقيق ذلك وحمايته في واقع المجتمع .

2 - توعية وإقناع سواد الشعب بمشروعية تطبيع العلاقة بالكامل مع اللغة العربية .

3 - عدم الإقتصار على تطبيع العلاقة بين اللغة العربية وبعض القطاعات فقط في المجتمع . إذ تشير المعطيات الميدانية أن التطبيع الحقيقي الكامل مع اللغة الوطنية لا يتم إلا إذا كان شاملا لكل مجالات أنشطة أفراد وفئات وطبقات المجتمع .

أي أن نفوز اللغة العربية بعد الثورة بالمكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات المواطنين والمواطنات التونسيين ومؤسساتهم .

يتضح من تجربة كثير من البلدان أن قرار السلطة السياسية كان العامل الحاسم في تطبيع العلاقة بين المجتمعات ولغاها الوطنية . فاللغة العبرية وقع إحيائها وتطبيع العلاقة معها في المجتمع الإسرائيلي بقراري سياسي اتخذته القيادة السياسية الإسرائيلية مع شأأة إسرائيل . أما تجربة تركيا في قرارها السياسي في المسألة اللغوية فقد تمثل في قرار السلطة السياسية العليا بقيادة الزعيم مصطفى أتاتورك تغيير حروف كتابة اللغة التركية من الحروف العربية إلى الحروف اللاتينية

ولللخروج من المأزق اللغوي الذي يتخبط فيه المجتمع التونسي، يجب العمل على حضور العوامل التالية :

1 - التحمس الكبير للقيادة السياسية لصالح تطبيع المجتمع التونسي لعلاقته مع اللغة العربية ، ومن ثم

الهوامش والإحالات

المواوي، محمود (2002)، الحدث، ج 1، ط 1، دار نشر الأمل، تونس.
المواوي، محمد (2006) الوجه الآخر للمجتمع التونسي الحديث، تونس، تيرا زمان.

صورة الآخر في المناهج المدرسيّة : حالة التربية المدنيّة

محمد الراشد / باحث متوسّ

" الآخر هو وسيط بيني وبين نفسي، وهو مفتاح لفهم ذاتي والإحساس بوجودي "
جون بول سارتر

مقدّمة :

ممارّكة تعليميّة يتغيّر التطوّر الكبير الذي عرفته وسائل الاتصال بحيث بلغ التواصل مع الآخر في زمن العولمة حجباً من الكثافة لم يحدث أن كان له مثيل في تاريخ البشرية. وضمن هذا التواصل المكثف بين الذات والآخر صارت مسألة الغيرية l'altérité مسألة مركزية لأن هذا التواصل اليومي والمكثف مع الآخر لم يكن دائماً مبنياً على التفاهم بل حكمته في عديد الحالات الشكوك والظنون والتخوّفات. فهو تواصل يشهده متنازعان، الحوار والصدام.

وما لاشك فيه أن للمواد المدرسية المختلفة والمتنوّعة دوراً مهماً في بناء هذه الصورة، بقي أنّ لكلّ من هذه المواد خصوصيتها، أو هويتها التي تجعل من مساهمتها مكتملة لبقية المساهمات وغير مكرّرة لها، ومدعّمة ومشرّبة لها وغير مناقضة لها. ومن هذه المواد مادة التربية المدنيّة. فما هي الصورة التي تقدّمها منهاج

تمثّل المناهج المدرسية (البرامج والكتب المدرسية) رؤية متكاملة الأبعاد لما يمكن أن تكون عليه أولاً ملامح المتخرّج من المؤسسة التربوية، وثانياً ملامح المجتمع المنشود الذي تسعى المؤسسة التربوية إلى تحقيقه - طبعاً بالموازاة مع مؤسسات المجتمع الأخرى مثل العائلة والإعلام... الخ- فبدون رسم تلك الملامح للمتخرّج وللمجتمع يصبح عمل المؤسسة التربوية عملاً لا طائل من ورائه. وضمن هذه الملامح يتمّ التشديد على مكوّنات عدّة يأتي في مقدّمتها أسس علاقة الذات بغيرتها، وأسس علاقة الذات بالآخر، وهنا تبرز صورة الآخر التي تريد المدرسة (المؤسسة التربوية) من خلالها بناء أو إعادة بناء تمثّلات représentations الناشئة للآخر. ولا غرابة اليوم أن تحتلّ صورة الآخر موقعا مهماً في المناهج المدرسية لأن التواصل مع الآخر صار

والبعيد (ضمن الأبعاد الشخصية)(4) وعلى أن يكون قادرا على العيش مع الآخرين، محترما لغيره، متسامحا فكريا وسلوكيا، متضامنا. . (ضمن الأبعاد المدنية)(5). وأن يكون مفتوحا على الثقافات الأخرى (ضمن الأبعاد المعرفية والثقافية)(6). . الخ. على أن يتم ذلك في إطار الكفايات الخاصة بمجال الاجتماعيات والتي هي الفهم والنقد وبناء الحكم والموقف(7).

إن التربية المدنية كمادة مدرسية تعمل على تزويد الأفراد بالمعلومات والسلوك اللازم لجعلهم مواطنين يعملون لصالح المجتمع الذي ينتمون إليه أو يقيمون فيه(8) وذلك من خلال تمكين المتعلمين من :

- ثقافة القانون والمناعة ضد الفساد

- التفكير الأخلاقي

- مهارات حل المشكلات والمناعة ضد القدرة

- مهارات الانفتاح على الآخرين والتسامح والمناعة ضد الانغلاق والفساد

- القدرة على التخطيط للمستقبل والمناعة ضد الارتقاء في أحضان القوى الخارجية وطلب حمايتها

- المعرفة السياسية(9)

على أن يتم ذلك التمكين وفقا للكفايات المشار إليها سابقا والتي هي الفهم والنقد وبناء الأحكام والمواقف .ومن ثمة فإن صورة الآخر يجب أن يتم النظر إليها وفقا لهذه الكفايات وانطلاقا من ملامح المتخرج التي تم تحديدها علما وأن التفتح على الحضارة الإنسانية هو من غايات النظام التربوي . فقد جاء في الفصل الثالث من القانون التوجيهي للتربية والتعليم المدرسي(10) ما يلي : «تهدف التربية إلى تنشئة التلاميذ على الوفاء لتونس والولاء لها وعلى حب الوطن والاعتزاز به وترسيخ الوعي

التربية المدنية عن الآخر؟ وما علاقة هذه الصورة بغايات النظام التربوي؟ وما علاقة تلك الصورة أيضا بكفايات المادة؟

1 - التربية المدنية :

التربية المدنية مادة مدرسية، تدرس في تونس من السنة الخامسة ابتدائيا إلى السنة الثالثة ثانويا (آداب)(1). وهذه المادة المدرسية تعنى بـ (2) :

• التوعية بالمبادئ والمفاهيم الأساسية للديمقراطية الليبرالية

• دعم المواطنة الديمقراطية والفعالة والمسؤولة على أساس من الحقوق والمسؤوليات

• تنمية المسؤولية الاجتماعية والأخلاقية والانخراط المجتمعي والتزوع الطوعي

• تنمية فهم أدوار المواطنين المتنوعة في النظم الديمقراطية

• تنمية فهم النظام السياسي (مؤسساته المختلفة) وتجسيده للديمقراطية

• دعم التعددية الثقافية والانحراط والإسهام في الحضارة الإنسانية

• تنمية فهم مقارن للنظم السياسية المختلفة وتطبيقاتها وأدوار المواطن فيه

وتتصف التربية المدنية ضمن المواد الاجتماعية (الفلسفة، التاريخ، الجغرافيا، التربية والتفكير الإسلامي) التي عليها العمل، شأنها في ذلك كل عائلات التعلّيمات الأخرى (العلوم والتكنولوجيا واللغات) على بناء ملامح المتخرج التي تشمل الأبعاد الشخصية والأبعاد المدنية والأبعاد المعرفية والثقافية والأبعاد العملية (3). والتي نصت صراحة على سبيل الذكر لا الحصر على أن يكون المتخرج من المدرسة التونسية قادرا على التفاعل مع محيطه القريب

عن الذات في أبعاد عديدة ولكن ذلك لا يعني أنه في قطعة تامة معها، فالمقصود بالآخر هو أساسا العرب وتحديد الضفة الشمالية للمتوسط (أوروبا الغربية) وأحيانا وبصورة أقل بكثير شمال أمريكا.

ب) صورة الآخر

الأكيد أنّ صورة الآخر ليست هي الآخر في حدّ ذاته، فـ «صورة الآخر هي في المخيال وفي الخطاب، الصورة ليست الواقع حتى وإن كان الصراع حولها من رهانات الواقع» (14). ولأنّها كذلك فهي تشيّد انطلاقا من أنماط أصلية عابرة للتاريخ (15). وهذا يعني أنّ صورة الآخر ليست وليدة اللحظة وبالتالي فهي تتشكّل على مرّ التاريخ وأن العلاقات مع الآخر في مختلف تجلياتها هي التي تسكّن نيت صورة. والأكيد أنّ صورة أضاء الضفتين للمتوسط عند بعضهما البعض ليست بمعزل عن تجويزات العلاقات بينهما.

وأعجبنا لأن الصورة تبنى فإن للفعل التربوي دورا في بنائها، وذلك باعتبار هذا الفعل واعيا وقصديا. فالمؤسسة التربوية سبم في بناء تلك الصورة، اعتمادا - ومثلما سبقت الإشارة إلى ذلك - على المواد المدرسية المختلفة وطبعا من خلال التربية المدنية

3 - حضور الآخر في منهاج التربية المدنية :

في البداية لا بد من تسجيل ملاحظتين: أولاها أنّ هذه الورقة تغطي بالأساس المرحلة الثانوية وذلك لاعتبارات أهمّها على الإطلاق أنّ برامج المرحلة الإعدادية تغطي في الغالب مسألة العيش سويا في صلب المجتمع الوطني، الأسرة والمدرسة والمجتمع. وبالتالي فإنّ منهاج المرحلة الثانوية سيكون مدار البحث الرئيسي وثابتهما هي أنّ للبحث مداه كميّا وآخر نوعيّا.

بالهوية الوطنية فيهم وتنمية الشعور لديهم بالانتماء الحضاري في أبعاده الوطنية والمغاربية والعربية والإسلامية والأفريقية والمتوسطية ويتدعم عندهم التفتح على الحضارة الإنسانية. كما تهدف إلى غرس ما أجمع عليه التونسيون من قيم تتعقد على تميّن العلم والعمل والتضامن والتسامح والاعتدال وهي الضامنة لإرساء مجتمع متجذّر في مقومات شخصيته الحضارية متفتح على الحضارة يستلهم المبادئ الإنسانية العليا والمبادئ الكونية في الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان».

2 - صورة الآخر:

أ) الآخر

الآخر هو المختلف عني أي ما هو ليس الذات (الفردية والجماعية) (11). فهو شيء، نحصر مختلف عنا أو لا ينتمي إلينا، بل إنّ يعرف بالمقارنة بنا (12). وهو بذلك نتيجة وعي الذات به وقيل ذلك بنفسها. فدون معرفة الذات لنفسها - إن يكون لها - آخر.

إنّ اختلاف الآخر عن الذات فردا أو جماعة لا يجعل له دائما شكلا واحدا، فهناك الآخر في الثقافة وهناك الآخر في الموقع الاجتماعي (الآخر عند الماركسيين هو طبقي بالأساس) وقد يكون الآخر في الدين أو في العرق كما هو الشأن عند التيارات الدينية والقومية... وقد يكون الآخر في الحضارة مثلما هو الشأن بالنسبة إلى ضفتي المتوسط الجنوبية والشمالية، بحيث يكون للآخر أكثر من بعد يميّزه عن الآخر (العرق/ اللغة / الديانة/ التاريخ...). وطبعا دون أن يعني ذلك غياب قوس مشتركة بينهما.

وعما لا جدال فيه أنّ وجود الآخر مرتبط بوجود الذات حتى أنّ وجود كليهما رهين النظرات المتبادلة (13). لذلك فإنّ الآخر في هذه الورقة هو بالضرورة مختلف

* البرامج الرسمية :

برامج السنة الأولى من التعليم الثانوي:

المحور	الدرس	عدد الحصص (مسألة تقديرية لا غير)
● المواطن وتعليم الحكم	● مكانة الفرد في أنظمة الحكم. 1- الفرد في أنظمة حكم تقوم على إدماج السلط. 2- الفرد في أنظمة حكم تقوم على تقييد السلط	● حصتان
● المواطن والممارسة التعددية.	● الفرد وحق الاختلاف. ● المواطن والتعددية الاجتماعية. 1 - دور المواطن في نظام الحكم الديمقراطي - المواطن يتظم ويعتبر ● العمل الخيري ● التعددية عامل تنمية	● أربعة حصص.
● لممارسة ثقافية ودورها في تنمية الوعي الاجتماعي.	● الإعلام 1 - حرية الإعلام ● الإعلام 2- دور إعلامي، يساهم في التعامل مع وسائل الإعلام.	● حصتان

برامج السنة الثانية من التعليم الثانوي:

المحور	الدرس	عدد الحصص
● الدولة الديمقراطية الحديثة	● (السلطة) تقديم عام. ● خصائص السلطة السياسية حتى العصور الحديثة. ● أنظمة الحكم في المجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى. ● نشأة الدولة الديمقراطية الحديثة في الغرب. ● التجارب التحديثية في البلدان العربية. ● أسس الدولة الديمقراطية الحديثة. ● انهيار الأنظمة الكليانية والسير نحو النموذج الديمقراطي ● أشغال موجهة عدد واحد	● اثنا عشرة حصة.
● دولة القانون.	● دولة القانون	● ثلاث حصص.
● المجتمع المدني	● المجتمع المدني مفهومه وأهميته أ- نشأة مفهوم المجتمع المدني وتطوره. ● وسائل ومجالات اشتغال المجتمع المدني أ- الوسائل.	● حصتان

برامج السنة الثالثة من التعليم الثانوي (آداب):

المحور	الدرس	عدد الحصص
● المجتمع الدولي.	● المجتمع الدولي ومبادئه. ب - مبادئ المجتمع الدولي. ● أشغال موجهة عدد واحد.	● ثلاث حصص.
● المواطن صاحب حقوق على المستوى الدولي.	● حقوق الإنسان. ● حقوق الإنسان بين الكونية والمحسوسية. أ- مفهوم كونية حقوق الإنسان. ● أشغال موجهة عدد 02.	● خمسة حصص.
● المواطن أمام التحديات الدولية الراهنة.	● التفاوت بين الدول في الممارسة الديمقراطية. ● التفاوت العلمي والتكنولوجي.	● حصتان

* الكتب المدرسية من حيث الكم:

المستويات	عدد الحصص	عدد الصفحات	عدد الوثائق	%
السنة الأولى	08	15	16	08.04
السنة الثانية	17	58	115	26.37
السنة الثالثة	10	09	13	11.92

* من حيث المحتوى

العقود التاريخية	الحضارات	المجالات الجغرافية
● <u>السنة الأولى ثانوي</u> : ● أوروبا من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين ميلادي.	● عصر الملكية وفترة فكر الأنوار والعصر الحديث.	● أوروبا الغربية وبخاصة فرنسا
● <u>السنة الثانية ثانوي</u> : ● أوروبا من القرن الأول قبل الميلاد إلى القرن العشرين ميلادي.	● أثينا ● الخصاصة الرومانية. ● فترة الملكيات في أوروبا. ● عصر التنوير. ● العصر الحديث	● أوروبا الغربية خاصة فرنسا وبعض المناطق من أوروبا الشرقية.
● <u>السنة الثالثة ثانوي</u> (آداب). ● أوروبا من القرن الثامن عشر ميلادي إلى العصر الحالي.	● عصر الأنوار والعصر الحديث.	● أوروبا الغربية.

3- صورة الآخر في الكتب المدرسية للمرحلة الثانوية
*من خلال المحاور:

المجال السياسي	المجال القانوني	المجال الاجتماعي	المجال الاقتصادي	المجال الثقافي
<ul style="list-style-type: none"> • إبرار مساوئ الحكم المطلق الذي ساد في أوروبا في القرون الوسطى • العمل على إرساء أنظمة ديمقراطية ذات حكم عادل تضمن حقوق المواطن وحرياته. • الدعوة إلى مريد تدعيم دور الفرد كمشارك في وطنه • بروز النظريات السياسية الحديثة التي تبين شكل الحكم المناسب وكيفية ممارسته. • جعل الشعب صاحب أسبادة. • أقرار الحقوق والحريات • بناء شط جديد للسلطة السياسية • دفع الشعوب الأخرى نحو الإصلاح والتغيير خاصة على المستوى السياسي 	<ul style="list-style-type: none"> • اعتماد النصوص الجديدة المنظمة للسلطة السياسية. • الاستناد إلى الإعلانات المبينة عن حركة النهضة الأوروبية مثل إعلان حقوق الإنسان والمواطن لسنة 1789 بفرنسا وثيقة الحقوق لسنة 1689 بأفغتر. • صدور عدة قوانين استوحت محتواها من ثمار حركة التنوير والنهضة الأوروبية بداية من القرن 18. • اعتماد قوانين صادرة عن السلطة التشريعية (قانون 29 - 1881). • قانوني 1886 و 1905. • اعتماد مبادئ من دستور الفرنسي سنة 1958 • الاستشهاد باللائحة الأوروبية لحقوق الإنسان 	<ul style="list-style-type: none"> • الدعوة إلى ضمان الحريات والحقوق الاجتماعية لمختلف فئات المجتمع. • تدعيم ميدان التربية والتعليم. • تشجيع حملات التضامن مع الفئات الاجتماعية الفقيرة من الناحية العرقية والإحاطة الصحية. • www.restoducocor.org • مدونة نشر 	<ul style="list-style-type: none"> • تشجيع الحرية الاقتصادية. • الاعتراف بحق الملكية. • التنمية حق للجميع • تدعيم الإنتاج • اعتماد التقدم العلمي لتطوير الاقتصاد • حقوق الإنسان • عامل تنمية. 	<ul style="list-style-type: none"> • التأكيد على حوار الثقافات. • التقدم التكنولوجي • التبادل الثقافي • تبادل البعثات العلمية والعلمية • تصور وسائل الإعلام. • التواصل بين الشعوب • عن طريق شبكة المعلومات (الانترنت) • نشاط حركة النشر والتوزيع والطباعة.

*من خلال الوثائق
المستوى : الأول ثانوي

الوثيقة	العدد	المحور (المحاور)	الصورة التي تعكسها
النص	11 نصا	<ul style="list-style-type: none"> • المواطن وتنظيم الحكم • المواطن ودوره في ممارسة التعذيب • الممارسة الثقافية ودورها في تنمية الوعي الاجتماعي 	<p>تصوّر الآخر ورويته له :</p> <ul style="list-style-type: none"> • مساوئ الحكم المطلق القائم على فكرة تجميع مختلف السلطات بيد الحاكم • أهمية الحكم الديمقراطي • دور المواطن في تسيير شؤون الدولة في نظام ديمقراطي • مكانة الفرد كمواطن في الدولة الديمقراطية • المواطن مشارك بصفته تلك • دور المواطن في التنمية وحقه في الانتفاع بها • ضرورة الاعتراف بالآخر كنظير في المواطنة والوجود • أهمية التواصل والحوار مع الآخر من خلال بثاقفه ووسائل الإعلام

<p>● صورة الملك لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر رمزين للحكم المطلق (الملكية المطلقة) الاستبداد في فرنسا خلال القرنين 17+18</p> <p>● صورة فونتينو توكس ووجه حركة التنوير في القرن 18 التي ارتبطت بسمات هي الإيمان بالعقل البشري والعلم وحقوق الإنسان الطبيعية وبالتقدم وبالمطالبة بالفصل بين السلط الذي كان فونتينو أول المتأدين به</p> <p>● صورة لمجلات وصحف فرنسية كدليل على نشاط حرية التعبير والصحافة والنشر في أوروبا</p> <p>● صورة مقتبسة عن كتاب مدرسي فرنسي تعكس التطور التكنولوجي وميدان الاتصالات في أوروبا</p>	<p>● المواطن وتنظيم الحكم</p> <p>● الممارسة الثقافية ودورها في تنمية الوعي الاجتماعي</p>	<p>5 صور</p>	<p>الصورة</p>
---	--	--------------	---------------

المستوى : السنة ثانية ثانوي

الوثيقة	العدد	المحور (المحاور)	الصورة التي تعكسها
<p>النص</p>	<p>73 نصا</p>	<p>● الدولة الديمقراطية الحديثة</p> <p>● دولة القانون</p> <p>● المجتمع المدني</p>	<p>● مفهوم الآخر وتصوّره لعني السلطة وحاجة المجتمعات لها .</p> <p>● إبراز سمات وخصائص السلطة السياسية في فكر الآخر خلال فترة زمنية معينة</p> <p>● دعوة الغير إلى التّمسك إلى مساوئ الحكم المطلق الذي يقضي الشعب عن دائرة السلطة السياسية</p> <p>● التّكليل على أهمية عصر الأنوار من خلال الإنجازات المتنوعة التي قام بها مفكرو التنوير ودورهم في إرساء أنظمة سياسية ديمقراطية</p> <p>● تأثر بعض البلاد بتعريب بحوث التنوير مما دفعها إلى رفع وتيرة الإصلاح والسياسة الإصلاحية</p> <p>● الشعب صاحب السيادة يمارسها بطرق تناسب اختياره</p> <p>● الإنسان كإنسان وكمواطن هو صاحب الحقوق</p> <p>● الأنظمة الاستبدادية زائلة لا محالة والدليل انهيار الأنظمة الملكية</p> <p>● في النظام الديمقراطي الحاكم الأساسي هو القانون الذي هو عماد الدولة الديمقراطية</p> <p>● المجتمع المدني عنصر فاعل وضروري في إرساء الديمقراطية ومنع الاستبداد</p>
<p>الصورة</p>	<p>17 صورة</p>	<p>● الدولة الديمقراطية الحديثة</p> <p>● دولة القانون</p> <p>● دولة المجتمع المدني</p>	<p>● الصراع بين حكم الملكيات المطلق وبين المفكرين والعلماء والسياسيين الرافضين في إرساء أنظمة حكم ديمقراطية ويتجلى ذلك من خلال ما شهده القرن 18 من مباحرات ودعوات من طرف فلاسفة التنوير بعباية تغيير أنظمة الحكم القائمة . وقد اشتهرت فرنسا تحديدًا بهذه الحركة الفكرية التنويرية التي مهدت للثورة الفرنسية</p> <p>● نقد الأفكار القديمة حول السلطة والملكية والنظام الاجتماعي</p> <p>● أهمية الحرية في تحقيق إنسانية الإنسان وفي تكريس النظم الديمقراطية</p> <p>● أهمية ومحورية الفرد في الأنظمة الديمقراطية (شريك في الحكم)</p> <p>● انهيار الأنظمة الملكية الاستبدادية التي سادت في القرن العشرين</p> <p>● إرادة الشعوب ودورها في التحرر من الأنظمة الشمولية ووعتها في إرساء مجتمع مدني قوي</p>

الخريطة	خريطة واحدة	الدولة الديمقراطية الحديثة	توزع الأنظمة الكليانية في أوروبا في النصف الأول من القرن 20
الجدال والرسوم	4 جداول 5 رسوم	<ul style="list-style-type: none"> الدولة الديمقراطية الحديثة دولة القانون المجتمع المدني 	<ul style="list-style-type: none"> إبراز أهم الأحداث التاوينية التي مهدت لسقوط الملكية المطلقة في فرنسا البعثات العلمية التي رافقت نابليون في حملته على مصر التداول على السلطة في رئاسة الجمهورية الخامسة في فرنسا بداية من النصف الثاني من القرن العشرين الإعجازات العلمية لعصر التنوير خصائص الديمقراطية في أثينا إبراز التسلسل الزمني لصدور نصوص حقوق الإنسان وشكل النظام السياسي في إنجلترا تواريخ وأحداث ساهمت في انهيار الأنظمة الكليانية في أوروبا في القرن العشرين

المستوى : السنة الثالثة ثانوي (آداب)

الوثيقة	العدد	المحور (المحاور)	الصورة التي تعكسها
النص	6 نصوص	<ul style="list-style-type: none"> المجتمع الدولي المراعاة صاحب حقوق على المستوى الدولي المواطن أمام التحديات الدولية 	<ul style="list-style-type: none"> أهمية حقوق الإنسان وضروة حمايتها تفسير آليات مراقبة لانتهاكات حقوق الإنسان (محكمة، معاهدات، منظمات، مؤسسات إقليمية - جنس أوروبا)
الصورة	صورتان	<ul style="list-style-type: none"> المجتمع الدولي المواطن صاحب حقوق على المستوى الدولي 	<ul style="list-style-type: none"> نشاط الهيئات الدولية من أجل توفير حماية حقوق الإنسان
الخريطة	خريطة واحدة	<ul style="list-style-type: none"> المواطن أمام التحديات الدولية الراهنة 	<ul style="list-style-type: none"> إبراز مستويات التقدم التكنولوجي
الجدال والرسوم	جدول واحد	<ul style="list-style-type: none"> المواطن أمام التحديات الدولية الراهنة 	<ul style="list-style-type: none"> الارتفاع التكنولوجي

العلاقات مع الآخر :

الوفاء لتنوع الوسائل التعليمية وتعددها . فضلا عن ذلك فإن هذا الحضور لأمس مضامين مختلفة من قبيل حقوق الإنسان وفكر التنوير وطرق وأساليب تنظيم الحكم بالإضافة إلى مسائل أخرى من قبيل التنمية والتحديات الأخرى المطروحة اليوم على المجتمع الولي . وعما لا جدال فيه أن تعدد المضامين والمراحل البيداغوجية - التي

ما يمكن قوله من خلال هذا الكشف الكتي هو أنّ حضور الآخر متفاوت من مستوى دراسي إلى آخر، وأنّ هذا الحضور تجسّد من خلال محامل بيداغوجية مختلفة (النص، الصورة، الخريطة...) وهو أمر طبيعي على اعتبار أنّ المدخل البيداغوجي للتواصل مع الآخر يقتضي

المتشود مع الآخر تفاعلا إيجابيا يشمل الجانب الفكري، والاجتماعي والسياسي والاقتصادي . .

من خلال ما احتوته الكتب المدرسية في مادة التربية المدنية في مرحلة التعليم الثانوي مثلا نلمس أن جملة الوثائق التي يكون فيها الآخر حاضرا عند دراسة مختلف القضايا التي تطرحها المادة تدل على المنهج التواصل الذي اتبعته تجاه الثقافة التي نشأت في أوروبا الغربية (وفي الغرب عامة) منذ زمن بعيد ، ففي كتاب التربية المدنية للسنة الأولى من التعليم الثانوي نلمس قبولا واستحسانا واضحين لما أنتجته حركة الأنوار من أجل إصلاح الأنظمة السياسية غير الديمقراطية وذلك عن طريق إبراز أهم المبادئ الديمقراطية الكفيلة بضمان حقوق المواطن وتجسيم المواطنة الحقيقية في مجتمعه، هذا القول لما قدّمته الحضارة الغربية في أوروبا لم يقابل بالرفض أو التعصب لا سيما وأنه لا يمس خصوصيات الثقافة الوطنية.

كما أن تأكيد محور الثقافة على ضرورة الحوار مع الآخر، كما أنه يقدم الآخر بدقة حيث نفتقد إلى نماذج من الآخر (الآخر ظل مطلقا) إلا أن التركيز ظل على الحوار والتفاعل وتغليب الجانب المشترك للإنسانية مع الحفاظ على الخصوصية وهذا التأكيد على الحوار يدل على رغبة في تجاوز الاختلافات التي عرفتها العلاقات بين العالين الغربي والإسلامي لاسيما في أعقاب أحداث 11 سبتمبر 2001 .

أما كتاب التربية المدنية للسنة الثانية فقد كان الأكثر دلالة على علاقات التواصل بين جنوب المتوسط وشماله . فمدار اهتمام السنة الثانية ثانوي هو السلطة السياسية وتحولها من الاستبداد إلى الديمقراطية . وعليه فإن التواصل مع الآخر كان منطلقا لحوض بعض الدول العربية للتجارب التحديثية في مختلف أبعادها وبالتالي فإن التركيز على مساهمة مفكري النهضة العربية ورغبتهم في الأخذ عن الآخر والاستفادة منه تدل على أن الغرب

تمّ من خلالها العمل على بناء صورة الآخر واستحضارها للترّف والمقارنة أو إن شئنا للفهم والتقد وبنا موقف مثلما تنصّ على ذلك كفايات المواد الاجتماعية الواردة ببرنامج البرامج والمشار إليها سابقا- قد سمح في نهاية المطاف بتكوين نظرة قائمة على ضرورة التواصل آزلا وعلى التوجّس والحذر في التعامل مع ما تمّت تسميته بالمسائل الحرجة ثانيا. فالصورة ليست ذات وجه واحد والتعامل معها يقتضي احترام مختلف مكوناتها وبالتالي التعامل معها لا بانتهار فقط ولا برفض فحسب. فلا الانتهار لوحده ولا الرفض للرفض يمكن أن يشمرا حوارا وفهما متبادلين مع الآخر. ولا يمكن كذلك أن يؤسسا لعلاقات تفاهم ذلك أن التفاهم هو فسخ المجال لعقل الآخر ليمتزج بعقلنا ومزج عقلنا بعقله فامتزاج عالم بعالم الآخر هو الكيف بتحقيق التفاهم الحقيقي¹⁶ . ولذلك فإنّ العلاقة مع الآخر كما أسست لها مادة التربية المدنية تقوم في جوهرها على رغبة في إقامة علاقات تواصل باعتبارها واقدا لما حيزت عنه مقدمة البرنامج الرسمي في تأكيدها على تلك المبادئ ذات المرجعية الوطنية والإنسانية والقدرة على توظيفها⁽¹⁷⁾

علاقات تواصل :

إن التواصل مع الآخر عملية بناء نفسي واجتماعي وسياسي وثقافي... عملية إنسانية عامة. هدفها مصلحة المجموعة المحلية أو الإنسانية عامة، والقدرة على إقامة الحوار وبناء علاقة تواصل مع الآخر قيمة إنسانية بصفته إنسانا يشاركنا الانتماء إلى نفس الكينونة، فحاجة المجتمعات والدول والثقافات لإقامة حوار مع غيرها أكثر من حاجة ملحة. لأن انعكاسات انغلاق المجتمعات والثقافات وتصلب العقليات يتسبب تأثيرها إلى حد اتداع الحروب والصدامات والزلازلات الدولية.

والمقصود بعلاقات التواصل مع الآخر جميع أشكال التفاعل والتعاون والتكامل الإيجابي البناء، والتواصل

- قضية حقوق الإنسان :

لقد شهدت أوروبا في العصر الحديث حركة للدفاع عن حقوق الإنسان، جاءت لكي ترفع عن الإنسان في هذه المجتمعات ما أصابه من ظلم وقهر واستبداد ديني وسياسي وفكري، خلال الفترة التي عرفت بعصور الظلام أو القرون الوسطى.

وقد استطاعت هذه الحركة الحقوقية الفاعلة أن تنصهر لمجتمعاتها، وتنهض بسلسلة من المواقف والإعلانات التي جاءت لضمان وحماية حقوق الإنسان في هذه المجتمعات. ومن أهمها: إعلان العهد الكبير سنة 1215م في إنجلترا، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن سنة 1789م في فرنسا وإعلان استقلال شمال أمريكا 1776.

وقد تأسست مسألة حقوق الإنسان على مرجعيات فلسفية يمكن العودة بأصولها إلى عصر النهضة الأوروبي الذي أعلى من شأن الإنسان كإنسان وكمواطن.

فالأظرف في سياق التطور التاريخي لفكرة حقوق الإنسان يتبين تحقيق الأهداف والقيم الغربية الأوروبية، حيث أن الانطلاق الفعلي لفكرة حقوق الإنسان جاء مع الثورات الكبرى وخاصة الثورة الفرنسية، وهدف إلى التخلص من استبداد الملوك، وتزامن مع كتابات مفكري وفلاسفة عصر التنوير الذين أكدوا على فكرة المجتمع المدني وكون الإنسان ذا حقوق، مما يعني أن مفهوم حقوق الإنسان هو تركيز على القيم والمبادئ التي انتهى إليها الفكر الأوروبي في تطوره التاريخي. لذلك يمكن القول إن عصر التنوير وما أنتجه من أفكار وضعية وعقلانية كان ملهماً لعدد من الثورات الاجتماعية والسياسية شهدت أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أسفرت عن قيام الدولة الحديثة.

فمن خلال الوثائق الواردة بالكتب المدرسية

لم يمثل إلى تلك الحقبة الآخر الذي يخيف وإنما كان هو الآخر «القدوة». وهذا التركيز على تطور التجربة الديمقراطية هو الذي شرع الحضور المكثف للغرب عامة ولأوروبا الغربية بصفة خاصة في مستوى السنة الثانية ثانوي، فالغرب ومنذ عصر الأنوار كان قاطرة الحكم الديمقراطي - رغم مرحلة ما عرف بالأنظمة الكليانية - حتى أنه يكاد يكون الفضاء الرمز للديمقراطية، بل إن كتاب السنة الثالثة آداب وفي تناغم مع ذلك يميز بين دول ذات تقاليد ديمقراطية (الغرب) ودول ذات تجارب ديمقراطية أو هي في طور التجريب مثلما هو الشأن لبعض بلدان المنطقة العربية

تتمركز رغبة التواصل مع الآخر في برنامج السنة الثالثة ثانوي (آداب) عند التطرق إلى مسألة حقوق الإنسان وتحديدًا عند التطرق إلى كونه تلك الحقوق وإلى آليات حمايتها. فالغرب كمكون رئيسي للمجتمع الدولي هو من بين المساهمين في كونه حقوق الإنسان، وبالتالي في جعل تلك الحقوق تراثاً إنسانياً مشتركاً هذا فضلاً عن آليات حماية تلك الحقوق التي أقامتها دوله هي الأنظمة (الحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان).

المسائل الحرجة أو التواصل الحذر:

يكون من المهم جداً في هذا المجال التأكيد على فكرة رئيسية وهي أن بعض المسائل مثلت مواضيع محرجة ليس فقط للغرب وإنما أيضاً للراغبين في بناء علاقات تفاهم وتواصل مع الآخر. فهذه المسائل لا تجعل من صورة الآخر واحدة، كما لا تجعلها ثابتة، فيقدر ما يسعى الغرب إلى ترسيخ صورة المدافع عن حقوق الإنسان مثلاً فإنه لا يتردد في انتهاك تلك الحقوق عندما تتعارض مع مصالحه، والأمر لا يقتصر على المسألة الحقوقية بل يعمدها إلى مسائل أخرى.

الدولي وذلك تماشياً مع روح ميثاق الأمم المتحدة الداعي إلى السلام وتجنبّ ويلات الحروب، إلا أن الواقع وما تخارسه دول شمال المتوسط وما مارست لا يوحي باحترام ذلك المبدأ بل على العكس. وهذا التناقض بين المبدأ والممارسة هو الذي جعل النظرة إلى الآخر مشوبة بالحنن. فصورة الآخر من هذه الزاوية هي صورة من يكثف هذا المبدأ بناء على مصالحه، فالحل السلمي مرتبط بمبدأ عدم التدخل في شؤون الدول الأخرى وهو أمر بدأ غائباً في عديد الحالات. وعليه تبدو مسألة العيش سوياً بناء على مبادئ ميثاق منظمة الأمم المتحدة محلّ شك والدليل أن مبدأ الأقوى هو الذي هيمن. وما الاحتكام إلى القواعد السلمية لحل النزاعات إلا شعار يرفع في نظر عدد كبير من المتعلمين ومن الصعب إكساب المتعلمين مواقف إيجابية في ظل التصورات السائدة عن الآخر. وعليه فإن مساحة اللابيقين في الاحتكام إلى المبادئ السلمية تطفو على السطح فتؤثر سلباً على صورة الآخر. إن التصورات الجماعية - المعززة اليوم بتحديدات بامتداد الإعلام - تكنولوجيات الاتصال الحديثة - تهيم على النظرة إلى الآخر خصوصاً إذا ما كان الواقع مدعماً لها ولو بصفة غير مباشرة.

التنمية :

إن الآخر من خلال حضوره في العديد من الفضاءات في الكتب المدرسية للمرحلة الثانوية يطرح عدة مبادرات تساعد على تحقيق التنمية في مجالات متنوعة، لقد مثلت التطوّرات العلمية التقنية قاعدة أساسية لتشكل حالة جديدة من الحضارة الإنسانية تميّزت بتحقيق إنجازات مذهلة في تقنيات الحاسوب ووسائل الاتصال فضلاً عن عدد آخر من الإنجازات التقنية وتبنت غالبية الدول المتقدمة طرق التقدم المتنامي في العلم، والتقنية، وأساليب الإنتاج، هذا

الثلاث تعتبر أن أوروبا ملهم أساسي لقضية حقوق الإنسان بالنسبة إلينا. وذلك لأسباب عديدة أهمّها التجاور الجغرافي الذي يحدّ حافزاً للتبادل في مختلف الميادين، ومن خلال اطلاعنا على إنجازات المفكرين والفلاسفة خلال فترة النهضة في أوروبا نقدر أن نفهم ونعي قيمة أن تكون للإنسان حقوقاً، وضرورة أن يكون هو المركز في الحكم بصفته مواطناً داخل إطار ديمقراطي تّبر. ولكن بخلاف هذه الصورة التي يظهر فيها شمال المتوسط حاملاً لواء حقوق الإنسان كثيراً ما صار هذا الفضاء الجغرافي-السياسي متتهكاً لحقوق الإنسان أو مدافعاً عن متتهكها. فبالرغم من الضمانات القانونية وبالرغم من آليات الحماية الوطنية والإقليمية (المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان) بالصفة الشمالية للمتوسط، فإنّ هذه الصفة مارست الاستعمار وانتهكت حقوق الآخر في جنوب المتوسط وهي إلى اليوم لم تعتذر عن تلك الحقبة بل إنها تساند أطرافاً لا تتردد في انتهاك حقوق كما هو الشأن بالنسبة إلى القضية الفلسطينية. والأمر نفسه يتّجدد على حقوق المهاجرين غير الشرعيين الذين كثيراً ما كانوا عرضة للطرود.

إن هذه المفارقة تجعل من ثقة المتعلم في ما يقم إليه بخصوص حقوق الإنسان مهزوزة ولو إلى حدّ باعتبار أن الآخر الذي حمل لواءها وكثيراً ما روج لفكرة كونه منشئها وناشرها لا يتورّع في انتهاكها. ولعلّ هذا التناقض هو الذي يجعل صورة الآخر حمالة أوجه ودلالات متناقضة. وليس من الهين في مثل هذه الحالة الإجماع على مسألة حقوق الإنسان طالما أن الجميع يتهم الجميع بانتهاكها وطالما أن بعض القضايا المركزية تظل دون حل.

مبدأ الحل السلمي للنزاعات :

هو من بين المبادئ الأساسية التي قام عليها المجتمع

بنشر ثقافته. وبما لاشك فيه أن ما تورده وسائل الإعلام من قضايا من قبيل التبشير والخوف من الإسلام كلها تعزّز الحذر وتجعل من صورة الآخر محلّ تفكير دقيق.

ملاحظات ختامية :

- صورة الآخر ليست هي الآخر بل هي نتيجة بناء
- صورة الآخر ليست وليدة فترة زمنية محدودة
- عوامل عديدة تدخل في بناء صورة الآخر في شمال المتوسط لدى الناشئة ومن بينها المنهاج التربوي
- صورة الغرب راوحت بين الآخر القدوة الذي يجب أن نأخذ عنه حتى نتقدم وبين الآخر الذي لا بد أن نحلّله حتى لا نفع ضحية له.

• تبينهم المؤسسة التربوية في بناء صورة للآخر لكن من المفيد أن يكون هذا الدور متبادلا بين المؤسسة التونسية والمؤسسة الأوروبية بشمال المتوسط.

• **منهاج التربية المدنية** لصورة الآخر سعى إلى الخروج من النمطية عن تلك القوالب والأغاط المجازة التي تصوّر الآخر على أنه عدوّ يجب الاستعداد لمحاربه، وأيضاً على أنه النموذج المثالي الذي يجب الاقتداء به والعمل على تقليده. فلا النظرة الأولى التي تختزل في العدو هي منسجمة مع غايات المنظومة التربوية التونسية ولا مع هوية مادة التربية المدنية كمادة تؤسّس للعيش الجماعي بدءاً من الأسرة ووصولاً إلى المجتمع الدولي ولا أيضاً صورة القدوة التي يجب التماهي فيها أيضاً منسجمة مع ملامح المتخرج من المدرسة التونسية والتي من بين أسسها الثقة في النفس والاعتزاز بالهوية الوطنية في مكوثاتها المتعددة. يبقى أن صورة الآخر كما رسمت في منهاج التربية المدنية بصورة أبعدتها عن القوالب المجازة تحتاج إلى جهد إضافي من ناحية التمثيلات البيداغوجية.

المسار نلمسه بشكل جليّ من خلال الوثائق المعتمدة في الكتب المدرسية المذكورة حيث ترسم المنهج التربوي الكفيل بتحقيق تنمية لكافة فئات المجتمع الديمقراطي والتي تقدّم بعض التصوّرات لكيفية بناء مسار تنموي سليم ، فلا تنمية في ظل حكم استبدادي ولا تنمية بلا تعليم ولا تنمية في ظل إقصاء المواطن عن تسيير شؤون بلده... وعلى الرغم من هذه المبادئ التي أرساها الطرف الغربي لأوروبا في التنمية إلا أن مسؤوليته عن تنمية بلدان الجنوب حاضرة في أذهان المتعلمين ولعل الاستعمار هو العامل الكامن وراء ذلك. وبما يدقّم هذا التوجّه هو أن شمال المتوسط وإن كان يدعو إلى تنمية مستدامة فإنه في المقابل يكرس نمطاً استهلاكياً لا ينسجم مع هذا النوع من التنمية.

الغزو الثقافي :

مسألة الثقافة والغزو الثقافي تطرح في برنامج السنة الأولى ثانوي ولعلّ الملفت للانتباه هو أنّ الآخر له قدرة على الغزو الثقافي ونهر ثقافة دول عن طريق وسائل الإعلام أو عبر **الترفيه** نشر عظم استهلاك بل حتى نمط حياتي يقوم على الفردانية المطلقة وبتركيزه على قيم الربح كلها عوامل تجعل من الثقافة الوطنية مهددة . بمعنى أن المنظومة القيمية التي تستند عليها هذه الثقافة ليست بمنأى عن تأثيرات ثقافة الآخر بل هي مهددة من قبل ثقافة الآخر لذلك تصير صورة الآخر دافعة إلى الحذر وإلى الخوف على الذات.

إنّ الغزو الثقافي يجسّد عند المتعلمين حافزاً على التعامل الموضوعي مع الواقع ولكن في المقابل قد يجعل من البعض يتعامل بمنطق الانكفاء على الذات حتى لا تلدّب الذات في الآخر طالما أنّ لهذا الأخير من الإمكانيات ما يساعده على إنجاز مهامه الخاصة

- (1) يبدو من «العرب حلة» ألا تشمل هذه المادة بقية الشعب وتحمدا الشعب العنقيه وكذلك ألا تشمل سوى الكالوريا
- (2) شل بدرائ ، التربية المدنية ، التعليم والمواطنة وحقوق الإنسان ، القاهرة الدار المصرية للكتاب ، 2009 ، ص 35
- (3) بعد تعصلا دقيقا للمصالح ودرجة تفهم في بناء التعليم الأساسي وفي نهاية التعليم الثانوي في وثقه برنامج لرامح الصادره عن وزارة التربية والتعليم (تونس) ، إدارة الرامح والكتب المدرسية ، سبتمبر 2002 ، ص 20 - 25
- (4) وزارة التربية والتعليم ، إدارة الرامح والكتب المدرسية ، برنامج الرامح ، سبتمبر 2002 ، ص 20
- (5) المرجع نفسه ، ص 22
- (6) المرجع نفسه ، ص 24
- (7) للمزيد حول هذه الكفايات ، يرجى الرجوع إلى المرجع السابق ، ص 70 - 78
- (8) هادية حطيط ، الإذاعة والتلفزيون والتربية المدنية ، الإذاعات العربية ، عدد 2 ، 2006 ، ص 59
- (9) المرجع والصفحة نفسهما
- (10) القانون التوجيهي للتربية والتعليم المدرسي ، القانون عدد 80 - 2002 بتاريخ 23 جويلية 2002 (الفصل 3)
- (11) L'IRSTI I T (V) A la rencontre de l'autre - L'écriture de l'altérité dans les nuits de Strasbourg al'Assia Djebbar - Université Lumière - Lyon2 ، Memoire de Mastere, année universitaire 2005 - 2006 ، p5
- (12) المرجع والصفحة نفسهما
- (13) ABDAL LAH- PERTCH-III (M). Pour une éducation à l'altérité, Revue des sciences de l'éducation XXIII ,N1,1997,p123
- (14) الطاهر لبيب ، صورة الآخر - عربي ناظرنا ومسطورا إليه ، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية 1999 ، ص 21
- (15) أسماء العريف ساريكس ، آخر أو جانب امعقول - صين طاهر لبيب ، مرجع السابق ، ص 94
- (16) العربي اسليماني ، صورة الآخر من خلال حوده - برصة والتعليمية - في لبيب ، مقصدة الصحاح الحديثة 2005 ، ص 20 ، علا عن 1994
- (17) وزارة التربية والتعليم ، لاد - خدمة دعم مع والتكوين مستمر ، برنامج الوحدة الثانوية ، ص 3

الغريّة المذهبيّة بُعْداً فكريّاً في الثقافة العربيّة الإسلاميّة

محمد الناصر صديقي / جامعي، تونس

المقدمة :

العربي، وقد مدّ للفعل الفكري البشري حقائق عيانية كان لها وقعها الخاص في العصر الذهبي للفكر الإسلامي، مزجت فيه ما هو لاهوتي بما هو عقلي، لعب فيه العقل دور الميزان لتقسيم هام من أحداث ذلك العصر.

فعليلد التناقضات المذهبية في عصر الحراك السياسي والمذهبي كانت وليدة تلك المناظرات والتأويلات للنص المقدّس بامتياز، سواء خضع لها العقل أو سيطر عليها النقل.

وفي هذا المجال ظهرت مصنفات في بدايات عصور الانحطاط وسيطرة الختمية وبروز مدارس السلطة ومحازبيها على المشهد الثقافي والفكري في العالم الإسلامي. ومن هذه المصنفات التي عملت على تقييد روح المناظرة ورفض «الغير» نذكر كتاب الصاحب محي الدين يوسف بن عبد الرحمان ابن الجوزي الحنبلي (ت 656هـ/ 1258م) «كتاب الايضاح لقوانين الإصطلاح: في الجدل والمناظرة» (3). والظاهر لنا أنّ هذا الكتاب المرجعي في الجدل والمناظرة يُعد من الوثائق التي يحتاجها المتكلمون وتتم - بغض النظر على النفس الحنبلي لصاحبها - عن روح تؤمن بالحجة والدليل وكيف تواجه من تختلف معه بالرأي والبرهان.

مهما اختلف الناس في آرائهم ومذاهبهم كما هم مختلفون في صور أبدانهم واختلاف نفوسهم وأعمالهم وصنائعهم ومهما تباينت عقائدهم وتتنوعت مذاهبها فإنها تؤدي الطريق الواحد المستقيم حسب مدرّكة "إخوان الصفاء وخلال الوفاء" التي عملت على إيجاد توفيقيات في عصرها بين كل فرقاء الجماعة الإسلامية، لخلق نوع من "الألفة" لا سيما أن العقل العربي الإسلامي الرسمي (1) يعمل بكل إمكانياته المتاحة على إقصاء "الأخر" من ضمن البيت الإسلامي الكبير، أسهمت السلطة في تأجيجه وإذكاء نار فتنة محازبيها من حازبيها وعارضها من عارضها. ورغم ذلك إرتأت مجموعات تدّعي الحياد خلق تقاليد جديدة علّها ترسي قيما تناظرية جديدة بين "الأغيار" (2) والفرقاء بعيدا عن قمقعة السيوف وفي نفس جذاب حضاري كانت له إسهاماته المميزة في تراثنا الفكري في محطات عدّة من تاريخنا العربي الإسلامي أخرجت هذا الجدل من ثوب المؤسسة الإسلامية السلطوية إلى موقع الفعل البشري بتلك الخلفيات الإيديولوجية لأقطابها في حركة إستمولوجية علمية، أغتت العقل

بتاء سلبيا توضّحه مصطلحات مثل «البدعة»، «الغلاة»،
و«الملحد» و«الزنديق» (7).

وقد حاولت الاصطلاحات المناوئة لذلك النقاش
والمناظرات الدينية والفقهية، القائمة على تفسير قواعد
الإسلام وفق منظورها الضيق جدا والخاص بمفهومها
هي للإسلام فرض غمطها.

نذكر على سبيل المثال في هذا الباب محمد بن أحمد
النسفي (8) مصنفه "كتاب المحصول" وهو من دُعاة
المدرسة الإسماعيلية في إيران التي عرفت بميولها إلى
الفلسفة الأرسطوطالية والأفلاطونية المحدثة (9) وما يعيننا
من هذا كله أنّ كتاب "المحصول" الذي يحسب على
التيار القرمطي الإسماعيلي المعارض للأئمة الفاطميين
وشرعية إمامتهم (10) فيرز لأبي حاتم الرازي من المدرسة
لإسماعيلية الأيرانية نفسها من عارضه في آرائه وأفكاره
وطرحته حول فكرة الخلاص والقائم المنتظر وألّف كتابا
يبين فيه آراءه المتقدمة لما ورد في "كتاب المحصول".

وقد سقى أبو حاتم الرازي كتابه بـ «الإصلاح» فتصدى
له أحمد بن محمد الميمنية الإسماعيلية الأيرانية ليدحض آراءه
ويتصدى لشيخه وأستاذه محمد بن أحمد النسفي. فكان أبو
يعقوب النسجستاني من مرز بكتابه «النصرة» مدافعا عن آراء
شيخه النسفي وتأويلاته العقائدية التي تكلمت وتعمّدت عند
المجموعات الإسماعيلية المبكرة سواء في المجال الأيراني أو
عند قرامطة البحرين وأرض السواد العراقي (11) ودفاع
النسجستاني عن طرحات شيخه النسفي وردده على أبي
حاتم الرازي، أضفت غزارة للمكتبة الإسماعيلية الأيرانية
في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وهي فترة أوج
المد الإسماعيلي في العالم الإسلامي

وكانت هذه المناظرات عبر المداد والرق حامية بين
كبار دُعاة المدرسة الأيرانية، دفعت بهعيد الدين الكرمانني
(ت114هـ) (12) إلى تأليف مصنفه، "كتاب الرياض في
الحكم بين الصادقين"، صاحب "الإصلاح" وصاحب
"النصرة" (13). وبمجاراة فائقة قرط الكرمانني الآراء التي
جاءت في الكتب الثلاثة، وتقدها علميا، وبين النظريات

وما ميّز العالم الإسلامي في العصر الوسيط (4) هو
وجود تنوّع إثني واختلاف مذهبي (5) وتلمس ذلك في
أدبيات الإسماعيلية الفاطمية باعتبار أننا أخذنا منها نماذج
للمغربية في تاريخنا العربي الإسلامي والعيش المشترك
والتنوع وكذلك مسحاته الإضافية بوصفه عنصر إثراء.
فتلك الرسائل المتبادلة بين الشيرازي داعي الدُعاة الفاطمي
بالقاهرة وقيلسوف الشعراء أبي العلاء المعري، وكذلك
علاقة أبي حامد الغزالي بأعشاره عملا ومرجعا فقهيا
للسلطة العباسية في إسلام العصر الوسيط وانعازة
الإسماعيلية في المجال الأيراني بعد إجتياح السلاجقة
الأتراك للمجال العربي في العراق وبلاد الشام، ولا
يفوتنا هنا أن نشير إلى أنّ الاختلاف المذهبي والخلاف
الترتلي عنه لا يمكن أن نخصره في رقعة واحدة، بل إنه
بل إنه إن وُجد في رقعة صغيرة فهو ساحة كبيرة يروح
بسرعة ويتقاطع مع غيره، وما فرض مرآة كبيرة
كانت أقرب لثقافة السلطة من سلطة الثقافة.

بينما عرفت المنطقة العربية في ظل الوجود الفاطمي
حريات وتعددية فكرية ودينية يمكن أن تعزى إلى أنّ
الخلفاء الفاطميين كانوا أئمة وفلاسفة ملّغين
فما هي الأبعاد الفكرية لتلك التّجربة المذهبية في
الثقافة العربية الإسلامية؟

I - إطلالة عن الروح التوفيقية بين فرقاء الخط الواحد:

يمكن القول بأن الأعمال والدراسات التي تناولت
الفرق الإسلامية متنوعة ومتعددة وفي المجمل تطوّرت
أدبيات الفرق والمجموعات الكلامية في الإسلام مما
هو طقسي إلى ما هو ممارسة فكرية (6). إن مثل هذه
التصوص الوصفية التي تعد محاولة فقهية ودينية مجسمة
لتلك الانقسامات الجزئية في الإسلام قد اكتسبت مكانة
الأمر الواقع داخل كل مدرسة من مدارس الإسلام
الفكرية، وأصبحت مصادر علمية أولية لتاريخ المذاهب
والأديان في الإسلام، ومن خلال الألفاظ والمصطلحات
والأساليب التي تظهر فيها تلك الشخصيات والاختلافات

إلى النصف الأول من القرن الخامس الهجري في الفترة الممتدة 438هـ/ 1047 م إلى السنة 449هـ/ 1057 م، وقد رجح المبحر فلابير إيفانوف أن الكتاب الثامن من كتب المؤيد في الدين وهو "جامع الحقائق في تحريم اللحم والألبان" مستخرج من المجالس المؤيدية (17).

وقد تضمنت هذه المجالس مراسلات المؤيد الشهير والفيلسوف الشامي أبي العلاء المعري (ت 449هـ/ 1057 م) حول الكثير من الأطعمة الحيوانية والنباتية (18). وبالعودة إلى تاريخية هذه المراسلات نجد مرجوليوت يعيدها إلى سنة 438هـ/ 1047 م (19). بينما ذهب محمد كامل حسين "إلى أنها قد كتبت سنة 449هـ- 1057 م" (20).

وتجمع المصادر التي تناولت شخصية أبي العلاء المعري بالدراسة، على أن رسالة الداعي الشيرازي الأخيرة وصلت إلى مرة النعمان بعد وفاة شيخ المرة سنة 449هـ / 1057 م (21). وإذا عدنا إلى سيرة المؤيد في الدين نجد أنه قد خرج إلى بلاد الشام والعراق بأمر من الخليفة الفاطمي المستنصر شخصياً ووزيره اليازوري سنة 447هـ/ 1055 م وذلك من أجل استقطاب الباساسيري وتوظيف حركته الانقلابية في المشروع الفاطمي. وقد استعرض المؤيد في الدين نشاطاته في المجال الشامي والعراقي بسيرة الذاتية وقد كشف لنا فيها دوره الخطير في حركة الباساسيري وعاد المؤيد إلى القاهرة سنة 449هـ/ 1057 م (22).

ومن خلال هذا يمكننا القول بأن تاريخية هذه الرسائل تعود إلى فترة تواجد المؤيد بالشام أثناء مهمته السياسية والدعوة. وتوجد إشارة نقلها ياقوت الحموي عن "كتاب فلك المعاني" بأن المناظرة بين أبي العلاء وبين الشيرازي بمصر في ذبح الحيوان فأمر الأخير بأن يؤتى بأبي العلاء إلى حلب (23).

وفي الرسالة الثالثة والأخيرة (24) من رسائل المؤيد في الدين تصريح واضح بأنه كان في بلاد الشام أثناء هذه المناظرة الكتابية (25)، ويوجد نص ورد في المجالس

الفلسفية والعقائدية الرسمية للمخلفاء الفاطميين في عصره. ولم يخفى "الكرماني" ميله إلى طروحات أبي حاتم الرازي. ورغم ذلك نجد صاحب "الرياض" يشير إلى نقص في كتاب الرازي وتجاهله لأراء النسفي في كتابه "المحصل" وقد أورداه الكرماني في الباب العاشر (14) من كتابه

وما يعني أن العبرة بين أفراد الحظ العقدي الواحد مهما اتسعت الهزة الفكرية بينهم لا بد من تصور طرح فلسفي توفقي مثل الذي اعتمدته "الكرماني" لجمع آراء مختلفة من أجل رأب الصدع لشكرين نهج فلسفي واحد.

ويبدو أن الخط الدعوي "لإخوان الصفاء وخلان الوفاء" المنظرين السريين للدعوة الإسماعيلية في القرنين الثالث والرابع الهجريين، هو نفسه المنهج والخط الذي عمل الأئمة الخلفاء من الفاطميين على توحيده، وهو أن جميع المذاهب الفلسفية مذهب واحد، يوافق جميع الأديان. وربما كان ذلك مسمى من قبل الحاكم بأمر الله الفاطمي (386هـ/ 411هـ) في محاولاته إيجاد توازن ديني لتوحيد معتقدات الرعية فيما خلافتهم فسياساء من الأديان والمذاهب (15).

هذا عن ثقافة الاختلاف بين أبناء الخط العقدي الواحد وربما يبقى ذلك الصدى المبثوث في صفحات تلك الرسائل حياً في وجدان جماعات الإسماعيلية في مناطق انتشارها في مسعاها التوفيقي.

"ينبغي لإخواننا... أن لا يعادوا علما من العلوم أو يهجروا كتابا من الكتب ولا يعتصموا على مذهب من المذاهب لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعا... (16).

II - مناظرات الشيرازي والمعري:

1- تاريخية الرسائل "المناظرات":

يعود تاريخ هذه الرسائل والمناظرات بين داعي الدعوة الفاطمية هبة الله الشيرازي وأبي العلاء المعري

به البرهان والدليل. ورأيت الناس فيما يتعلق بدينه مختلفين، وفي أمره متبيلين... وقلت أن المعلوم من صلاته في زهد يحميه من الظنة والريب وقام في نفسي أن عنده من حقائق دين الله سرًا... فقصدته قصد موسى عليه السلام للطور اقتبس منه نارا، معرفة ما تخلف عن معرفته المتخلفون واختلف في حقيقته المتخلفون. فأدليت دلوي... (30).

ومن خلال ما ذكره المؤيد في رسالته الثالثة نستنتج أنه لم يسرف في الحكم على أي العلاء إسراف معاصره ولم يذهب مذهبه في عقيدته. وقد ذكر في أحد مجالسه «قد انتهى إليكم خبر الضرير الذي نبغ بمرة النعمان وما كان يغري إليه من الكفر والطغيان على كون الرجل متشفا وعن كثير من المأكّل التي أحل الله له متعفاً، وقد كان خبره يصل إلى كل صقع بما يعرفه النفوس للفلك به حمية بزعمهم للدين وغيره على الإسلام والمسلمين» (31).

وهذا ما بحث في نفس المؤيد في الدين على مناظرته كتابه «وأيّ الجزأ في مرحلة لاحقة أثناء تواجده في بلاد الشام».

ونمثل هدف المؤيد من هذه المناظرة في معرفة حقيقة مذهب المعري وتوضيح سره، وما ميز هذه المناظرات الكتابية أن المؤيد في الدين مبعوث الخلافة الفاطمية الخاصة لبلاد الشام والعراق ورجل الفكر والسياسة بما أوتي من سلطة وقوة أثر أسلوب الحوار لإيانه بحرية الفكر واستعمال الحجّة والبرهان. وهو ما دفعه إلى المبادرة في الكتابة إليه وتوضيح حقيقة مذهب أبي العلاء ومرجعيتي في ذلك عندما سمحت الفرصة.

إذن بادر المؤيد في الدين إلى مكتبة المعري وفتح باب الحوار وقد افتتح رسالته الأولى (32). بذلك الإعجاب والتقدير لأبي العلاء بخطاب راق قل نظيره بقوله: "... الشيخ (حسن إليه توقيفه) الناطق لسان الفضل والأدب الذي ترك من عده صامتا مشهود له بهذه الفضيلة من كل من هو فوق البسيطة" (33)

المؤيدية على لسان الخليفة الفاطمي المستنصر: "حتى توجه من وجهناه من داعينا للقاء التركمانى فالتقينا به المؤيد المبعوث الدعوي الفاطمي" وبينه (أي المعري) من المناظرة مكتبة لا مشافهة" (26). وهذه إشارة دالة على أن المؤيد في الدين كتب رسائله المناظرية للمعري وهو يقوم بمهمة الخطيرة مع الضابط التركي الساسيري في الفترة الممتدة من سنة 447هـ/ 1055 م إلى سنة 449هـ/ 1057 م تاريخ عودة المؤيد إلى القاهرة أي قبل استيلاء الساسيري على العاصمة العباسية بغداد بغترة قصيرة (27) وحسب مجالس المؤيد ومحاضراته، أنه على علم بعقيدة المعري ومذهبه الاجتماعي (28). قبل انتقاله إلى الشام في مهمته الخاصة.

وما يهتّمنا هو أن تاريخية هذه الرسائل تعود إلى فترة التخطيط الفاطمي للقضاء على العباسيين واستثمارهم لحركة الساسيري الانقلاية. ومن المرجح جدا أنها كتبت طبعاً أثناء تواجد المؤيد في حلب لترتيب أمور الحكم المرداسي الموالي للفاطميين بها في الفترة الممتدة من 448هـ/ 1056 م و449هـ/ 1057 م. «في فترة أوج المد الفاطمي».

2- المناظرات المتبادلة بين الشيرازي والمعري :

تعد هذه الرسائل المتبادلة جزءاً من الموروث الفكري والحضاري العربي الإسلامي، وبعض الأمثلة من ذلك لأن كلنا الشخصيتين كانتا على قدر كبير من الشهرة والعالية، وتدور الرسائل الثلاث التي أرسلها المؤيد في الدين لأبي العلاء المعري حول مواضيع حيائية وعقائدية فلسفية انتهجها شيخ المعة. وكان سبب المناظرة كما ذكر المؤيد في الدين أنه جرى ذكر المعري في مجلسه بدار العلم فهجاء الحاضرون واقترح أحد الحاضرين في هذا المجلس أن يجرّد لأبي العلاء من يحتاجه ويناطره حتى تنكشف عوارضه وتنطقد قدرته (29). ويفهم من رسالة المؤيد في الدين الثالثة أن الأخير هو من اقترح ذلك في مجلسه "سمعت عن الشيخ - وفقه الله- بفضل الأدب والعلم قد اتفقت عليه الأقاويل، ووضع

”ولو ناظر ارسطاطاليس لجاز أن يفحمة وأفلاطون لئيد حججه خلفه“ (37). وواقع الحال أن المؤيد في الدين قد ضيق الحقائق على خصمه مما جعله يتلمس الطريق بأسلوبه الخاص لتجنب موضوع المناقشة والمؤيد يعمل على جذب نحو اصل الموضوع : وهذا ما تلمسناه في الرسالة الجوابية الثالثة (38) من الشيرازي في آخر أيام إقامته بحلب 449هـ/ 1057 م لشيخ المرة لكن النية حالت دون اطلاع المعري على هذه الرسالة ولو طالبت الحياة بشيخنا لوجدنا الإضافة في المكتبة العربية ولتظفر التراث الأدبي بثروة عظيمة عن هذه المناظرات بين أئمة الفكر في القرن الخامس الهجري وفي هذه الرسالة الثالثة من ردود الشيرازي قبل تعيينه في منصب داعي الدعوة سنة 450هـ/ 1058 م وتكليفه برئاسة دار العلم، ونقرأ رغبته في محاوره المعري وإعجابه بشخصيته ومنهجه الفلسفي ورفضه كل تلك الأقوال والأراء المكفرة له بدون حجة أو برهان.

وما يهمنا من هذه المناظرات بين هذين القطبين كلاهما شخصه المعري ذلك النموذج الرائع والمتميز في الحجة والناظر بين خصوم الفكر والعقيدة في الشرق الإسلامي قبيل الغزو السلجوقي للمنطقة وما نتج عنه من كبت للحريات والإبداع الفكري وغلقت أبواب الاجتهاد وما سببته من تعطيل وتكليم لأفواه العلماء والمفكرين مازالت آثارها متأججة إلى يوم الناس هذا.

فالمرئي الذي نظرت لفلسفته وأفكاره في مسقط رأسه بمقرة النعمان وكتب بكل حرية دون خوف أو قلق، لم يسع أيا كان من معاصريه إلى إرهابه أو الضغط عليه بالرغم من أن مجمل أفكاره متعارضة مع الطرح الفكري والعقائدي الذي يؤمن به الفاطميون .

وتعد هذه الرسائل أغودجا للمحرك الفكري بين أقطاب الثقافة العربية الإسلامية آنذاك، في مستوى راق من الحريات الفكرية والاحترام للأحرار .

علما أن الذين قاموا بتكفير المعري واتهامه بالإلحاد والزندقة والمروق عن جادة الدين لم يعاصروه بل كانوا

وهذا الخطاب الحضاري كان بين الأضداد في المذهب العقائدي والمنهج الفكري باعتبار أن كلا الرجلين ينظر إلى الأمور من زاوية مختلفة بالطبع عن تلك التي نظر منها الآخر إليها .

فالشيرازي رجل الفكر والدين باعتباره من دعاة الإسماعيلية الكبار وكذلك رجل السياسة بحكم وظيفته في البلاط الفاطمي ومهمته الخاصة مع السياسيين يعود في طرحه وحججه إلى مرجعية دينية أما المعري فإن مرجعيته فكرية أساسها الشك والبحث في قصة الخلق للوصول إلى حقائق سر الكون وغالقه .

إذن كانت رسالة الداعية الشيرازي للمعري استفصارية عن منهج المعري الباطني طالبا منه طرح حجته في ذلك لعله يكتسب بذلك معارف جديدة .

أما ردّ فيلسوف الشعراء أبي العلاء المعري في رسالته الجوابية (34)، عن استفصارات المؤيد فقد جمع كل ما هو فلسفي وديني مستنيرا بالتاريخ، مرتبا حججه وأفكاره بشكل إيجابي . وهذا من براعة المعري خاصة وأنه يتناظر مع كبير من كبار فلاسفة الدعوة عند الفاطميين وهذا ما جعله محترسا وفي جواب الشيرازي إلى المعري في رسالته الثانية (35) له فإنه لم يجد من شيخ المعرفة وفيلسوفها ما كان يأمله فأعاد طرح استفساراته مجددا وإن تخلل هذا الجواب شيء من السخرية ” ولم يقصد بها احتقار خصمه ” خاصة وأن المعري في جوابه قد استعمل المحسنات اللفظية ولم يتطرق إلى معاني وأصل الموضوع وما شدّ المرء في هذه المناظرة الكتابية هو ذلك الإجلال والتقدير بين الأضداد في الفكر والمعتقد . واحترام كلّ منها للآخر أما عن جواب المعري في رسالته الثانية (36) للمؤيد في الدين فنجد فيه إبحارا في ما هو عقائدي ومحاولة للردّ على تلك السخرية بطريقة مخففة مبرزا قناعاته بموافقة ونهجه بكل ثبات ويقين وبدون أي قلق أو ترهيب نفسي أو فكري له بقناعة بأن لكلا الرجلين آراءه الخاصة وإيمان تام بحق الاختلاف وبقوة حجة خصمه وذلك بقوله :

للذهبي سمة من سماته البارزة، وكان عدد من الحنابلة انتقلوا إلى مذهب الشافعي (43) في حركة أقلقّت البعض؛ فنجد الرجل يتحول مذهبياً لغايات مادية بحتة، فمن مدرسة أبي حنيفة النعمان إلى نهج المحدث أحمد بن الحنبل، ثم أتبع هذا بالانتقال إلى مذهب الشافعي فأنتدب الشاعر محمد بن أحمد أبو البركات (ت 599م) في ذلك أبيتاً قال فيها:

«ومن مبلغ عني الوجيه رسالة

وإن كان لا تمجدي لديه الرسائل

تذهبت للنعمان بعد ابن حنبل

وذلك لما أعوذتكم المآكل

وما اخترت رأي الشافعي تدنيا

ولكنها تهوى الذي هو حاصل

وعما قليل أنت لا شك صائر

إلى مالك فأظن لما أنا قائل» (44)

محمد بن يحيى يسمع للثوري بالخطبة لغير أهل
السكّ الحليل لله علي بن محمد الفصيحى (ت 516هـ)
مدرس للنجو بهذه المدرسة طرد منها عندما تبين أنه
شيعة (45).

هذا في ما يخص الروح الجديدة التي فرضتها سلطة
الأعاجم تحت عباءة الخليفة العباسي الضعيف.

وهنا يستوقفنا أولئك الذين أوقفوا فكرهم لخدمة
السلطة وأهدافها في محطات عدّة من تاريخنا وكانت
أقلامهم وفتاويهم (46) لساناً ناطقاً باسم الخليفة ظل
الله في أرضه.

وما أخرجته النظاميات من مشائخ وقضاة ومفاتي
مازالت أصداء فتاويهم ونصوصها معتمدة إلى الآن.
والخطر ليس في دخول المشائخ للحقل السياسي إنما
يكن في توظيف هؤلاء "المساكين" لخدمة أغراض لا
تخفى على أحد في عصرهم والمهم بالنسبة إليهم تقوية
مؤسسة الحكم وعباءة الخليفة تغطي الجميع.

جميعاً وبدون استثناء ممن عاش في عصر الكبت الفكري
والختمية ونهل من يتابع مدرسة السلاجقة (39) لذلك
كان نتاج هذه المدرسة هزلاً وثقافتها ثقافة أزمة وفكر
تميز باللامبالاة ورفض وتكفير الآخر. مما أسهم في
تجوير وتعجيز العقل وطرق التفكير والاستنباط.

III - ثقافة الاختلاف في عصر السلاجقة الأتراك : كتاب "فضائح الباطنية" نموذجاً :

بعد انحسار المد الإسماعيلي الفاطمي وبدأيات
الإنهيار للمدن الخاضعة لحكمها وسقوطها بأيدي
السلاجقة، رُفعت المنابر بالدعاء للعباسيين ولتأصيرهم
السلاجقة، وتم قطع الخطبة الفاطمية (40)، ولم يبق
للخلافة الفاطمية إلا المناطق الساحلية والقرية من
المجال المصري جنوباً مع احتفاظهم باليمن والحجاز.
وغبح السلاجقة في مراحل عديدة في استئصال الوجود
الكياني للشعبة عسكرياً، فقد حققوا انتصاراً كبيراً في
إزالة الكيان القرامطي على ضفاف الخليج العربي سنة
469هـ/1075م. كما عمل خلفاءهم الزنكيون ثم
الوريثون والأيوبيون بإسقاط الخلافة الفاطمية نهائياً في
سنة 567هـ/1171م على يد الضابط الكردي في جيش
نور الدين زنكي صلاح الدين الأيوبي، وأمر بخطباء
المساجد بالدعوة للخليفة العباسي المستنصر بأمر الله في
7 محرم 567هـ/10 سبتمبر 1171م وأزيلت الرموز
الفاطمية وأعيد السواد شعار العباسيين (41).

وقد رافق سياسة العسكر السلجوقي سياسة تخفيف
منابع "الفكر الشيعي" التي ابتدعها وزير السلاجقة
الأكبر نظام الملك الطوسي. فأسس سلسلة من مدارس
حملت اسمه أشهرها نظامية بغداد، فقد أوقف عليها
الأجاس ومكن إطارها التدريسي من جريبات وتدخلوا
في اختيار الأساتذة والطلاب وتحديد مناهج التدريس
التي تسير عليها هذه المدارس (42).

ويسبب الحوافز المادية والامتيازات التي يحظى بها
الإطار التدريسي بالنظامية، تحلّى عدد من المشائخ
والأساتذة على مذهبهم التعبدى في عصر كان التعصّب

وإذا كانت إحدى أهم ثمرات المدارس النظامية تهديد الطريق وتسويته لسيادة المذهب الأشعري، فإنه كان من أبرز نجاحاتها الحدّ الكبير من نفوذ الفكر الشيعي بجميع مرجعياته.

ومن أبرز الذين تجنّدوا لهذا الغرض نذكر الغزالي (ت 505هـ) الذي شنّ حرباً شعواء على الشيعة عموماً وعلى الخط الإسماعيلي على وجه التحديد وقد نعت/ وسمه بالـ "باطني" إذ يذكر أنه ألف كتاباً عدّه: أشهرها "فوائح الباطنية" الذي كلف بتأليفه في عام 487هـ/ 1094م من قبل الخليفة العباسي المستظهر بالله (أبو العباس أحمد 487-512هـ/ 1094-1118م)، حتى أنه سُمي مؤلفه بـ "المستظهري" (47). وواضح من عنوان الكتاب أنه تنفيذ لأمر سياسي صرّح به الغزالي نفسه: "في تنفيذ أمر الخليفة امتثالاً لأمر الله طاعة ولي الأمر علاوة على أن المأمور به فيه دفاع عن الحق المبين" (48)، وهذا ما يؤكد لنا أن الفكر المسلم الأشعري العقيدة جند قلمه وفكره مناهضة للمجموعات الإسماعيلية في المجال الأيراني باسم "الخليفة السني" (49).

ويعدّ كتاب "المستظهري" المعروف بـ "فوائح الباطنية" المرجع الرئيس الذي اعتمدته أبحاث أدبيات الملل والنحل بعد الغزالي (50).

ولا يخفى علينا دوافع الخلافة العباسية في جميع مراحلها من قوّة وضعف وانحدار أنها تعمل بكل إمكانياتها المادية والفكرية للتشجيع على معتقدات خصومها السياسيين منذ تأسيس الخلافة الفاطمية، فمن بين التشجيعات الكثيرة زعموا أن الإسماعيليين لا يلتزمون تطبيق الشريعة لأنهم يقولون إنهم عثروا على سبيل للوصول إلى معانيها المستورة في الباطن، ومن هنا راحوا يشيرون إلى الإسماعيلية بالـ "الباطنية" بقصد الإساءة. إضافة إلى نعتهم بـ "الملاحدة" (51)، علماً وأن الإسماعيلية في مراحلها النشأوية التزموا ممارسة الشرع السائد في المناطق التي عاشوا فيها.

ولم تُصنّف قواعد الفقه الإسماعيلي إلا على يدي

القاضي النعمان (ت 974م/ 52) لذلك لا بد من التنبيه إلى ما رسخته المدرسة النظامية بحراية السلطة والحواجز لإطاراتها في التعامل على الآخر ضمن البيت الإسلامي الكبير.

فالباطنية حسب تعبير الغزالي هم أنفسهم المجموعات الإسماعيلية الأيرانية المرتبطين بالحسن الصباح رفيق درب الخوارجة نظام الملك الطوسي (53) وزير السلجقة وعقلهم السياسي المدبر (54).

والعودة إلى الغزالي وإلى إشارته عن "الباطنية" وطعونه العقديّة فيهم بسبب أمر عمليات خلافتي باستهدافهم وتشويه عورات مذهبهم واستغلالهم أشد العبارات النابية ضد إسماعيلية إيران، فلننا نجد هؤلاء يفضلون، ككل المجموعات تسميتهم بأحباب الأسماء إليهم كأن تكون الإشارة إليهم بأصحاب "الدعوة الهائجة" أو "الدعوة الجديدة" باعتبار أن الدعوة القديمة تعني الإشارة إلى الدعوة الإسماعيلية الفاطمية بالقاهرة.

فالدعوة الجديدة أصبحت حركة إسماعيلية تنسب إلى الأئمة الأربعة الخلفاء الفاطميين المستنصر "رابعاً" لذلك سميت بالإسماعيلية الزاوية وهي مستقلة عن الفاطميين وجرى تنظيمها بشكل شبه منفرد تحت قيادة الحسن الصباح (ت 518هـ/ 1124م) (55).

وكان كتاب "المستظهري" قد كتب إبان الطور التكويني للحسن الصباح وقبل وفاة الخليفة الفاطمي المستنصر (ت 487هـ/ 1099م)، لذلك اعتبر الغزالي حراك الحسن الصباح امتداداً طبيعياً لفاطمي القاهرة في صراعها السياسي والجهلي على مناطق النفوذ الكبرى في قلب العالم الإسلامي، خاصة وأن رقعة الخلافة الفاطمية انقطعت منها أجزاء عدة، فأنفصل الشمال الإفريقي وأعلن ولاءه المذهبي للعباسيين بقيادة آل زيري بإفريقية سنة 443هـ/ 1051م (56).

إضافة إلى ما ذكرناه من احتلال سلجوقي للحواضر الفاطمية ببلاد الشام فقد كانت لكلتا القوتين الإسلاميتين الأكبر طموحاً بالهيمنة على مجمل أراضي "دار الإسلام".

ووسع الإسماعيلية النزاريون رعايتهم للعلم لتشمل علماء من خارج جماعتهم، بمن في ذلك السنة الأشاعرة والإبنا عشريون، بل حتى من غير المسلمين. وقد وجد عدد كبير من مثل هؤلاء العلماء ملجأ لهم في الحصون والقلاع المحاصصة للنزارية ولا سيما عقب الغزو المغولي لمناطق آسيا الوسطى، وقد أفاد هؤلاء العلماء أنفسهم من مكتبات النزاريين ومن رعايتهم للعلم (66).

وإذا تأملنا "كتاب المستظهر" / "فصائح الباطنية" فإننا نجد الغزالي قد أجبر على القيام بمناظرة فكرية تمت صياغتها بأسلوب المجادلات الكلامية، وهو أسلوب من النقاشات الذي وجدت منه صيغ مختلفة عديدة، فقد اشتملت عموماً على تحليل وتفنيد مجادلات الخصم أو مزاعمه، بحيث يتم تفحص الصلاحية المنطقية للافتراضات التي بني عليها. وكتب بالصيغة القديمة للحوار مع محاور مقترض (67).

وبما لا شك فيه، أن كتابات الغزالي كانت من أولها إلى آخرها متحالفة على الإسماعيليين.

يبدو أن هذه المجابهة المتحالفة تخطت - ولا سيما "كتاب المستظهر" - كونها مجرد مجابهة دفاعية أو استجابة لردة فعل، ولكن بالإمكان وصفها بـ "التفكير المعمق" في التحدي الإسماعيلي النزاري (التعليمي) (68).

وبغض النظر عن دوافع الغزالي الدينية والسياسية لمجهده الفكري في مقارعة الإسماعيلية النزارية أو الباطنية كما نعتها هو للتشيع بهم، فإننا نتوقف عند مجاملته للخليفة العباسي الذي اعتبره هو الخليفة والإمام الشرعي بإفراد الباب التاسع "في إقامة البراهين الشرعية على أنه الإمام القائم بالحق الواجب على الخلق طاعته في عصرنا هذا هو الإمام المستظهر بالله" (69)، ويعد هذا الرأي ضعيف في حق الغزالي نظراً إلى أن الخليفة المنادى بشرعيته مغلوب على أمره يسيطر عليه الغلمان والعساكر الترك ومع كل ذلك فإن النفس الحواري

واستند الفاطميون إلى سلطة إمامهم الخليفة الذي مثل السلطين الدينية والسياسية، بينما وضع السلاجقة أنفسهم تحت عباءة العباسية السوداء في بغداد بعد أن مددوا في أنفاس وجودها السياسي (57)، وهذه المنافسة حُرّضت الغزالي ودفعته إلى إتخاذ موقف المحاصرة والتحامس، فقد رأى في مجمل المشروع الإسماعيلي الشيعي للفاطميين عملاً "لآخر ككته" والذي لا مجال للصالح والإتفاق معه (58)، وشكل قول الإمام الشيعي بالسلطة والعصمة تحدياً لفرضيات التقليد السني "الأشعري" بحد ذاتها، وبالتالي المس بوجود فقهاء السنة (59).

والظاهر أن التحدي الكبير الذي واجه المنظومة الدعائية للسلاجقة ومفكرهم وعلى رأسهم الغزالي هو نظام الدعوة الفاطمي وإشراف قادة علماء. فالحسن الصباح عدو السلاجقة اللدود في المجال الأيراني كان عالماً في الأمور الدينية وإليه يعود الفضل في تأسيس مكتبة ألوت الضخمة، بل إن أغلب قلاع الإسماعيلية قد زودت بكتب مهمة وأدوات علمية (60) مما منحهم الحسن الصباح عقيدة التعليم بصورة أكثر شدة في رسالة دينية لم يحالفها البقاء، لكنها أقيمت أو أحتفظ بأجزائها البثرية في المصادر (61)، وعلى يد الحسن الصباح أصبحت "عقيدة التعليم" هي التعليم المركزي للنزاريين الذين صاروا يُعرفون منذ تلك الفترة باسم التعليمية (62).

يُعد عمل الحسن الصباح الفكري تحدياً حقيقياً لمؤسسة التفكير الرسمية عند السنة الأشعرية، بما في ذلك نقضها لشرعية الخليفة العباسي.

وهذا ما دفع الغزالي إلى قيادة هجوم على الإسماعيليين وعلى عقيدتهم في التعليم (63). وقد جاءه الرد من أحد إسماعيلية اليمن الداعي الوليد (64).

لقد وفرت عقيدة التعليم النزارية مجالاً لاستقلالية السلطة التعليمية لكل إمام في عصره، الأساس والمرجع الكلامي لجميع التعاليم النزارية اللاحقة (65).

المفترض الذي حاول الغزالي توثيقه ضد "الخير" يعد إيجابيا من ناحية استعماله جانبا تحليليا وفلسفيا بغض النظر عن مدى صحته أو عقلانيته، إلا أنه يعد إيجابيا في ظل سياسة التقتيل والإبادة والتخريب السلجوقية ورفضها للأخلاق أو لكل نفس سياسي مختلف "عن رأي الجماعة" الذي هو رأي المؤسسة الإسلامية الرسمية التي عملت طوال مراحل من تاريخنا على دحض وإضعاف حجج "الأخلاق" / "الخير".

وكل الروايات التي وصلتنا عن الخط الإسماعيلي في "آل موت" كانت صنيعة غرف النظامية ومشاغها وتسرب في المخيال الجمعي الإسلامي حتى أصبح حقيقة عن هذه الجماعات التي عرفت بـ "الحشائش" في مراحل لاحقة.

الخلاصة :

إن ثقافة الاختلاف قدمت الكثير لبناء منظومة فكرية نقدية ارتقت بالعقل الإسلامي وأوجدت تنوعا جمعت بين "المقدس" و"المدنس" / "الدنيوي" **«عقل» في العقل** النقدي والعلمي والمؤسّس والطعن **«العقل» الدنيوي** ويحكم أن تاريخنا العربي الإسلامي مزج فيه الديني

بالدنيوي والتصق هذا الثنائي بكل الأحداث والتطورات وما يشعل فيه العقل السياسي ينتج فيه العقل الديني خاصة في «العلاقات الغيرية». فكّم من دماء أريقت لأسباب طائفية وعقدية فقصة خلق القرآن في العصر الذهبي للعباسيين أفاضت بحاراً من الدماء وقتل فيها أعلام شوامخ، وربما تكون من المواقف التي لا تغفر أن يظلم العقل السياسي العقل العلمي ورجال الفكر تحت عيائه لشرعنة أعماله وكانت الحوافز محرّضا على تبديل ولائهم المذهبية، كما لعب السيف دورا في إلغاء الآخر وفرض «غيرية» جديدة تحاكي سلطة الخلافت، وفي المجلد وكما محاولة للإنصاف ورد الاعتبار لا بد لنا من قراءة أخرى أكثر تأنّ لتاريخ الإسلامي إن لم ندع إلى إعادة كتابته وتبيان أدوار الأغيار في بناء منظومة فكرية أعطت للحراك الفكري مكانته فوصلتنا أدبيات كانت أروع ما يكون في روح قبول الآخر وحجابه وكذلك رفضه

ولكن يبقى سيف السلاجقة والنظاميات من يمين ذلك **«العقل» مع الآخر**، إضافة إلى سيطرة روح الألقية **«ألقية» الفشل والتبرير على العقل المهمش** بين سلطنة العمام **«سيف» السلطان**.

الهوامش والإحالات

- (1) لا بد من التنبيه أن مصطلح «عقل» هو مفهوم واسع ويمكن أن يستعمل في عدّة جوانب معرفية، فيمكن أن نتحدث عن عقل سياسي كما يمكن أن نحدث عن عقل أخلاقي أو علمي أو غيرها ويمكن الإستفادة في هذا السياق من أعمال محمد عابد الجابري وشتى بحوثه في مجال العقل العربي.
- (2) لا بد كذلك أن نلاحظ أن استعمال مصطلح «أغيار» فطاما استعمل في البحوث الدينية ذات الصلة بالديانة اليهودية. ولكن لا بأس أن نستعمله في إطار بحثنا هذا للإثراء ولتوضيح فكرتنا.
- (3) تحقيق محمود س محمد السيد القديم، بيروت (1991) ماحسرتي انعمسة الإسلامية، نشر مكتبة مدبولي، القاهرة/ مصر، 1995، علما أن النص المؤلف في حراتب من الموضوعية في التعامل مع الغير أكثر من مقدمة المحقق في إقصائه للآخر إضافة إلى ردوده التكبرية وإتهامه المذاهب الأخرى بالعراق وأن إسلامتهم كانت يفرض إسقاط جزية الرأس عنهم، راجع صفحات المقدمة ضمن الكتاب.

- (4) يعني أن يعلم القارئ أن هذا البحث هو محاولة لنداية بحوث أخرى في المجال، أو هو مساهمة تيسر لقادة الاختلاف من زاوية معينة لم يقع التطرق لحقيقتها وخصائصها كما يجب.
- (5) لا يقتصر على الاختلاف بين مذهب وآخر وإنما يحترق صلب المذهب نفسه
- (6) داغي (عظيم)، «رسم للذات وللآخرين» مطور إسماعيلي لتاريخ الأدباء»، ضمن كتاب الإسماعيليون في العصر الوسيط، جمع د فرهاد دفتري، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى، دمشق، 1999، ص 156
- 7) Walker, Paul, E, Early Philosophical Shism: The Ismaili Neoplatonism of Abu Y'aqub al-Sijistani, Cambridge, 1993, PP 363-
- 8) Poonawala (Ismail K), Biobibliography of Ismaili Literature, Malibu Undena Publications, 1977, PP 40 43
- (9) صديقي (محمد الناصر)، الفرامطة من القرن الخامس الهجري، أطروحة دكتورا مرقوبة بإشراف الأستاذة المشهورة ميرة شاموتو الرمادي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2008، 2009، ج II، ص 678.
- (10) صديقي (محمد الناصر)، الفرامطة، ج II، ص 678.
- (11) البستي، كشف الأسرار وعقد الأفكار، ضمن كتاب الإسماعيليون، تحقيق، د عادل سالم العدد الجاد، الكويت، 2002، ص 226.
- 12) Poonawala Ismail K, Biobibliographie, PP, 94102- .
- (13) السحستاني، كتاب الاختصار، تحقيق إسماعيل قربان حسين بوناوالا، دار الغرب الإسلامي، بيروت/ لبنان، 2000، ص 15-16.
- (14) كتاب الرياض، تحقيق وبقدسم، دار الثقافة، بيروت/ لبنان، 1960، ص 213 ص 230
- (15) صديقي (محمد الناصر)، «أردو، لادوية على التصورية»، مدعى حوار، التفادات الرابع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، أبريل 2011، ص 2-3
- (16) مؤلف مجهول، رسائل حوار الصفاء، دار الغرب الإسلامي، بيروت/ لبنان، 1376 هـ، 1957 م، IV، ص 41
- 17) Aguide TO Ismaili Literature . p 49
- (18) هذه المراسلات موجودة في المجلد 13 من المجلد 6 (المئة السادسة)، «أخرجها باقوت الحموي، معجم الأدباء، المجلد 3 ص 176 - 213 وقد ترجمها وحللها
- Margoliouth (D.S), "Abul Ala al Marri correspondence on vegetariansim", JRAS (1902) , pp 289-332, Nicholson (R A), Studies in Islamic poetry , Cambridge 1921-pp134136-
- 19) « Abul - ala al - marri » pp 290
- (20) راجع تحقيق محمد كامل حسين، ديوان المريد في الدين ص 64
- (21) بين أبي العلاء المعري و داغي الدعاة الفاطمي، جمع وتحقيق محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية - القاهرة / مصر ، 1349 هـ ص 33
- 22) DAFTARY (farhad) , the ismailis , their history and doctrines, Cambridge university press, 1990, pp 213214- .
- (23) معجم الأدباء ، ج 3 ص 118
- (24) بين أبي العلاء المعري وداغي الدعاة الفاطمي، ص 33 - 38
- (25) بين أبي العلاء المعري و داغي الدعاة الفاطمي ص 34
- (26) المريد في الدين، المجالس المؤيدية، تحقيق محمد كامل حسين، طبع دار الفكر العربي، القاهرة/ مصر، ج 2، ص 93

27) وقد جرى تحليل هذا الانتصار في قصيدته للمؤيد المبروف من 281 من النديم ، رتبة الطب ج 1 ص 228 ص 52 233
Daifary (1) op.cit-pp213214-

- (28) المجلس المؤيدية ، ج 2 ص 93 ، بين أبي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي ص -34 ص 35
(29) المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، ج 2 ص 93
(30) بين أبي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي ، ص 34
(31) المؤيد في الدين ، المجالس المؤيدية ، ج 2 ، ص 93
(32) بين أبي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي ، ص 5 -ص 8
(33) بين أبي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي ، ص 5 .
(34) بين أبي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي ، ص 9 -ص 18
(35) بين أبي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي ، ص 5
(36) بين أبي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي ، ص 25 -ص 32
(37) بين أبي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي ، ص 32 .
(38) بين أبي العلاء المعري و داعي الدعاة الفاطمي ، ص 33 -ص 38
(39) راجع إزاء أبي العلاء ، المختصر في أخبار البشر . مكتبته المثنى بغداد / العراق ، (د ت) المجلد الأول ،
الجزء الثاني ، ص -176 ص 177
(40) ابن الفلاني ، ذيل تاريخ مشر ، تحقيق أمدرود ، بيروت / لبنان ، 1908م ، ص 108 صديقي (محمد
الناصر) ، القرامطة ، ج 1 ، ص 737
(41) ابن حنبل ، و ب - لا غير ، ج 1 ، ص 111 ص 112 ، بغداد ، بيروت / لبنان ،
1969-1972م ، ج VII ، ص 137
(42) ابن الحوري ، السيرة في تاريخ ثلاث الأسماء ، دار المعارف العثمانية ، حيدرآباد لدكن / الهند ، ط 1
1359هـ ، ج 9 ، ص 66
(43) ابن الجوزي ، المنتظم ، ج 9 ، ص 251
(44) ابن دني (عبد الله محمد بن سعيد تـ 637هـ) ، ذيل تاريخ مدينة السلام ، بغداد ، تحقيق بشار عواد ،
بغداد / العراق ، 1974 ، (ترجمة الشاعر محمد بن أحمد رقم 49) ، المجلد الأول ، ص 137 .
(45) باثوث احموي (تـ 626هـ) ، معجم لأدباء ، مطبعة دار مأمون ، القاهرة / مصر ، 1936م ، ج 15 ، ص 66 وما بعدها
(46) من المقارفات المعجبة العربية أن عدد المشايخ ومن أحييت له الفتيان ، حرموا ومبعوا وحسنوا كما يريد
السلطان حتى أصبحوا يتكلم عن مقامه صدوني الأمر حرام تؤذي بصاحبه إلى النار ، وعلى كذا هؤلاء
سمع بحبل لتضاهي في أمصار وينفذ أخرى جدمه لشروع حفظ له الآخر بمنايا ووطف رجال الدين
خدمته ، من أعز ما سمعت بتدوي نجير الاسماءه بغير اسلم في محاربه المسمم يلح . ذلكف لم يكن
مستغلاً فكروا بل كان تحت وطأة السلطة لا سيما السياسية منها .
(47) بشر هذا الكتاب تحت هذا العنوان في القاهرة ، 1383هـ / 1964م ، راجع صديقي (محمد الناصر) ،
القرامطة ، ج 1 ، ص 8 .
(48) راجع ابرالي ، فصائح لاطنه ، تحقيق د عبد الرحمن بدوي . الدار القوميّة لطباعة والنشر . القاهرة /
مصر ، 1383هـ / 1964م ، ص 4 .
(49) ميت (فاروق) ، العراقي والإسماعيليون العنق والسلطة في إسلام العصر الوسيط ، دار الندي بالاشتراك
مع معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن ، 2005 ، ص 40 .

- (50) راجع صديقي (محمد الناصر)، القرامطة، ج I، ص 8.
- (51) دفتري (فرهاد)، الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامي، ترجمة سيف الدين القصير، دار الساقي، ومعهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، 2008م، ص 250
- (52) دفتري (فرهاد)، المرجع نفسه، ص 250.
- (53) اعتن سنة 485هـ / 1092م على يد أحد فقهاء إسماعيلية آلوت بسبب سياسته تجاههم، راجع في ذلك، نظام الملك الطوسي، سياسة-نامه (أو سير الملوك)، تحقيق الدكتور يوسف حسين يكار، دار الثقافة، الدوحة- قطر، 1407هـ / 1987م، المقدمة ص 22،
- Bowen(Harold) and Bosworth(J.C.), « Nizami al-Mulk », E.I.2, vol VIII, PP 69 - 73
- (54) وبسبب حادثة الاعتلاء نرى السلافة وقصائدهم الأشاعر حملة مدائح وبحرين للإسماعيليين على نطاق واسع حتى أصبحت هذه الحجار ممارسة تقليدية في العديد من المراكز الحصيرية الكبرى، أس حكمان، وفيات الأعيان، ج 1، ص 365.
- (55) دفتري (فرهاد)، الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم، ترجمة سيف الدين القصير، دار الساقي، دمشق، 1995، ج III، ص 34
- (56) س عذارى المراكشي، البلاد المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ح س كولان وإيهي مرفوسال، ليند 1948م، ج 3، ص 280، موقدة (عبد الفادر)، التحول الذهني في العهد الفسحاخي الحمادي الربري - وأثره على بلاد المغرب الأوسط، مجلة أفاق الثقافة والراث، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بني، الإمارات العربية المتحدة، السنة 19، العدد 74، رجب 1432هـ / جوان 2011م، ص 6-18.
- (57) ومن المؤامرات المعقدة التي لعبت دورها في تطور منهج في العلم الإسلامي تكرر عدة مرات من تاريخ بين الصديين 12 و 13 هـ، طابا السياسي للإسبريجي في كتابه تاريخ الإسلام وتطوراته لا تحصى أعداد على أحد، منها ما ذكره ابن كثير في البداية والنهاية، ومنها ما ذكره ابن خلدون في قوافل الباقية (58) ينسب في بعض الأحيان لبعض مشايخ بني بقر، أما ابن خلدون فهو يرفض حتى يقول أو المناظرة مع الخط الذهني لتطوره إلى الإسلام.
- (59) ميتا (فاروق)، الغزالي والإسماعيليون، ص 43.
- (60) دفتري (فرهاد)، الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط، ص 253
- (61) دفتري (فرهاد)، المرجع نفسه، ص 254.
- (62) العراقي، فصائع الناطية، تحقيق محمد علي قطب، المكتبة المصرية، صيدا - بيروت/لبن، 1421هـ / 2000م، ص 25.
- (63) المزالي، فضائل الباطنية، ص 73-119.
- (64) داع الباطل، تحقيق مصطفى غالب، بيروت/ لبنان، 1982م.
- (65) دفتري (فرهاد)، المشاهير والأعرف المغلابة في الإسلام، دار الساقي ومعهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، 2004، ص 141-174.
- (66) دمري (فرهاد)، الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية، ص 255-256
- (67) ميتا (فاروق)، الغزالي والإسماعيليون، ص 46.
- (68) ميتا (فاروق)، الغزالي والإسماعيليون، ص 47.
- (69) الغزالي، فضائل الباطنة، ص 153

إشكاليات الهجرة إلى أوروبا وتحدياتها

عبدالله تركماني / باحث سوري مقيم بنوس

أخرى، وهي تشكل ظاهرة مجتمعية في بلدان جنوب البحر المتوسط ورهناً رئيسياً في العلاقات بين ضفتيه. إذ لم يصبح موضوع الهجرة نحو أوروبا يحظى بأهمية كبرى ضمن مختلف الدراسات الأكاديمية واللقاءات الدولية، وبشكل محورياً أساسياً للعديد من الاتفاقيات الثنائية والإقليمية بين الدول، وقد أسهمت في ذلك التحولات الدولية المتسارعة المرتبطة بعمولة الاقتصاد والسياسة والثقافة والقيم.

فكيف نفكر هذه الظاهرة؟ وكيف نعيد تفكيك عناصرها؟ وكيف نفهم أسئلتها المتعددة والمشابكة؟ وما هي علاقتها بـ «ثقافة الاختلاف»؟

الهجرة غير القانونية:

إن الهجرة السرية صارت اليوم من أكثر الأسئلة في المشهد الأوروبي - متوسطي، إذ تذكر المصادر الرسمية أنّ نحو 500 ألف مهاجر يدخلون سنوياً إلى دول الاتحاد الأوروبي بشكل غير شرعي، ويتواجد فيها حالياً ما يزيد على ثلاثة ملايين مهاجر غير شرعي. وهي تعد السؤال الأكثر إرباكاً للحسابات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية في ضفتي المتوسط،

الهجرة ظاهرة تاريخية ساهمت في إعمار الأرض، وهي تلعب دوراً هاماً في تلاقي مجموعات بشرية متنوعة الثقافات، مما يسمح بالتلاقح الثقافي وبناء حضارة إنسانية مشتركة، وهي ميدان عملي لقياس مدى شيوع «ثقافة الاختلاف»، وهكذا أصبحت الهجرة جزءاً من الظواهر الدولية الكبرى، حيث تعولت بسرعة كبيرة لتصل إلى 200 مليون مهاجر في العالم مقابل 120 مليوناً في العام 1995 و77 مليوناً في العام 1965، أي أنّ العدد تضاعف مرتين ونصف المرة في أربعين عاماً.

ولا يقلل من طموح التلاقح الثقافي كون الهجرة، في المرحلة التاريخية المعاصرة، ذات اتجاه واحد، بسبب الأوضاع السيئة في مناطق كثيرة من الدول النامية، ولانعدام التوازن في العالم. وفي هذا الإطار تفاقمَت مشكلة الهجرة، خاصة من الشمال الأفريقي بوابة الجنوب الفقير إلى أوروبا غير الراغبة في استقبال المزيد من المهاجرين، بعد أن كانت في حاجة ماسة إلى اليد العاملة المهاجرة لإعادة إعمارها بعد الحرب العالمية الثانية.

إنّ الهجرة مشكلة من جهة، وفرصة من جهة

وفي الواقع، تعود أسباب هذه الهجرات إلى مجموعة أسباب، من أهمها:

1 - يجدر بنا أن نضع القضية في إطار الوضع الدولي الراهن، حيث تسود الفوارق الاقتصادية بين البلدان المتقدمة والبلدان النامية، وتدهور الأوضاع الأمنية والاقتصادية في العديد من مناطق الجنوب بعد أن تتعثر مشاريع التنمية، ويزداد البطالة، وتتواجد أنظمة دكتاتورية، وتوجد قضايا أقليات ونزاعات إقليمية، إلى جانب انتشار الفقر والبطالة وحدوث الكثير من الكوارث الطبيعية المتمثلة في الزلازل والفيضانات والجفاف.

2 - عصر العولة، فكيف يكون مستغرباً أن تزايد الأسفار في كل الاتجاهات ولا تتطور في اتجاه أوروبا؟ وكيف يكون طبعياً أن تنتقل البضائع ورؤوس الأموال ونجح البشر من حق التنقل؟ وكيف يمكن أن ينتشر التعليم وتفتح الفضاءات الثقافية على بعضها البعض من دون أن يتجه الناس إلى الالتقاء والتعارف؟

القلق الأوروبي والمسؤولية :

هناك قلق متزايد في دول الاتحاد الأوروبي من آلاف المهاجرين الذين يعبرون البحر المتوسط ليتسللوا إلى أوروبا بطريقة غير مشروعة. وتفيد استطلاعات الرأي أنّ ظاهرة العداء للأجانب في ارتفاع مستمر في أوروبا، لسببين رئيسيين : أولهما، كثرة الأخبار السلبية حول الهجرة السرية والتوظيف السياسي لها من طرف بعض الأحزاب اليمينية المتطرفة. وثانيهما، الأحكام المسبقة لبعض الأوروبيين عن جيرانهم الجنوبيين المرتبطة بمآسي التاريخ المشترك والتي تتغذى يومياً من المشاكل الثنائية أو من التوتر في الإجماع المنظم والإرهاب. إذ يرى أغلب الرأي العام الأوروبي أنّ تجمعات المهاجرين قد أنتجت « غيثوات » معزولة، ويؤثر تطرف هامشية رافضة للمجتمعات التي تعيش فيها، وتحقد عليها، بل ومستعدة للتآمر ضدها وضد

فما من لقاء حكومي أو غير حكومي بين الضفتين إلا وتلقي الهجرة السرية بظلالها عليه، وفي ذلك مؤشر مباشر على حساسية الموضوع وقوته الرمزية والمادية في صياغة السياسات المستقبلية وبناء العلاقات الثنائية.

وفي الواقع، تُعد الهجرة غير الشرعية مشكلة حقيقية، وتحتاج الدول، من جهة، إلى المزيد من التعاون في جهودها لوقف تلك الهجرة، لاسيما في اتخاذ إجراءات صارمة ضد المهربين والمتاجرين، حيث تقوم شبكات الجريمة المنظمة باستغلال الضعفاء، وتخريب سيادة القانون. ومن جهة أخرى، إلى حماية المهاجرين ومعاملتهم طبقاً للقانون الدولي الإنساني.

أسباب الهجرة

ثمة عوامل عديدة تقف خلف تفاقم ظاهرة الهجرة الدولية: الحلل الكبير في توزيع الثروة العالمية، وفي البنية الديمغرافية لعالي الشمال والجنوب، فكل جهة بلدان غنية تعاني من ضعف وكهولتها في الشمال، ورسا جهة أخرى بلدان فقيرة تشهد دينامية ديمغرافية لافتة في الجنوب.

إنّ جوهر المشكل يكمن، بالأساس، في الهوة الكبرى بين الشمال الغني والجنوب الفقير. حيث تستقطب أوروبا الموحدة أفواج المهاجرين، ليس فقط من بلدان جنوب وشرق المتوسط ولكن من أفريقيا جنوب الصحراء والشرق الأوسط. حيث تعتبر بلدان الشمال قوة جذب موضوعية، لأنّ مداخل العمل أضعاف نظيراتها في الضفة الجنوبية. وفضلاً عن ذلك، فإنّ في بلدان الشمال طلباً متزايداً على اليد العاملة السرية، حيث يفضل العديد من المشتغلين في القطاع الخاص الأوروبي قوة اليد العاملة المهاجرة بطرق غير قانونية، لأنها أرخص وغير مكلفة فيما يتعلق بالضمانات الاجتماعية.

ولأن المسؤولية مشتركة يجدر بحكومات الطرفين أن تنخرط في مجالات التعاون التالية :

- نظراً لمعاناة دول حوض البحر المتوسط من الهجرة غير الشرعية كدول عبور ودول إقامة غير شرعية، شأنها شأن الدول الأوروبية، فمن الضروري التعاون كشركاء متكاملين، للتعاطي المجدي مع الهجرة غير الشرعية.

- ضرورة التوفيق بين متطلبات الهجرة الشرعية (التأشيرة، التجمع العائلي) ومكافحة الهجرة غير الشرعية.

- تعزيز مكافحة عصابات وشبكات تهريب المهاجرين بجهود أمنية مشتركة بين الدول المعنية.

ازدواجية الخطاب الأوروبي :

إنّ الدول الأوروبية، التي تتحدث عن احترام حقوق الإنسان وضرورة تكريسها واقعياً وكونياً، هي ذاتها التي تجرّز على الحق في التنقل الذي تنادي المواثيق والمهيرة القولية به، وهي التي تنتهك الحقوق المدنية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمهاجرين المتواجدين فوق أراضيها، وهي التي تجعل منهم مواطنين من الدرجة الثانية بامتهان كرامتهم وتهميغها في وحل التمييز العنصري. بالرغم من أنّ البند 13 للإعلان العالمي لحقوق الإنسان ينص على « حق أي شخص في اختيار مكان إقامته وحرية التنقل داخل أي بلد يشاء»، كما يؤكد على أنّ « لكل شخص الحق في مغادرة أي بلد والعودة إلى بلده الأصلي ».

وهكذا، يتم التعاطي مع ظاهرة الهجرة بطرق متناقضة ففي الشمال، الذي يعاني من أزمة ديمغرافية وعن كهولة السكان، تنظر الاقتصاديات الليبرالية بإيجابية إلى حركة الناس والراسمالي والسلع والخدمات والتجيرات الثقافية، وتتنافس على جذب النخب والادمنة من الجنوب. كما ترى الهجرة

سكانها الأبرياء. لذلك، يلحظ الآن بروز نزعة فقدت ثقتها بنظرية التعددية الثقافية، وصارت تدعو علانية لمصهر المهاجرين والجاليات في هوية البلد المضيف، فإما أن يتبنوها ويحترموها أو يغادروا تلك البلدان.

ولعل « الورقة الخضراء » التي أصدرها المجلس الأوروبي في 11 يناير/كانون الثاني 2005 تبيّن أوجه القصور في الرؤية الأوروبية، إذ تتضمن الورقة الخطوط العامة لسياسات الاتحاد الأوروبي تجاه الهجرة، غير أنها لم تتحدث - في واقع الأمر - سوى عن العمالة الشرعية المهاجرة، التي يحتاج إليها السوق الأوروبي لأسباب كثيرة بعضها اقتصادي وبعضها الآخر يتعلق بالطبيعة الديمغرافية لدول الاتحاد وتركيبية السكان ونسبتهم. وفي حين تولي الورقة اهتماماً كبيراً لاحتياجات وأولويات سوق العمل الأوروبي فإنها لا تشير إلى أسباب ودوافع الهجرة من دول الجنوب إلى أوروبا.

إضافة إلى أنّ غالبية المشروعات التي طُرحت لـ « مكافحة » الهجرة غير الشرعية تركز على الحالب الأمني، ممثلاً مشروع إنشاء معسكرات لاحتجاز طالبي اللجوء والمهاجرين غير الشرعيين على شواطئ الدول المغاربية، وغير ذلك من برامج الدهم المالي والتقني لحكومات هذه الدول لحراسة الحدود البحرية والبرية، وكذلك للحد من العبور بشكل غير شرعي.

وما لاشك فيه أنّ حكومات البلدان التي ينطلق منها المهاجرون تتحمل مسؤولية أساسية عن مأساة المهاجرين، إذ أنّ إخفاق أنماط التنمية التي انتهجتها وعجزها عن تحديث مجتمعاتها وتأمين الحياة الكريمة لأبنائها هي الأسباب الكامنة وراء الإصرار على الهجرة بأي ثمن ومجابهة مخاطر الموت عطشاً أو غرقاً. كذلك أفرزت أزمة النظام التعليمي عشرات الآلاف من الشباب العاطلين الذين يعيشون قسوة التهميش ومرارة الضياع فيفضلون أي « حل » على البقاء في ذل البطالة.

مغايرة. إذ تؤكد التحليلات المعقدة، بالاعتماد على النقاشات الدائرة في إطار « سوسيولوجيا الهجرة »، بأنّ العالم قد دخل - أكثر من أي وقت مضى - في عصر الهجرات الدولية، حيث أنّ العولمة بمثابة « سبب » و « نتيجة » لهذه الهجرات.

حيث يبدو واضحاً أنّ نموذج الهجرة الأمريكي يختلف عن نظيره الأوروبي في كونه يتأى عن التوجيه وإسلءه التصانح، ولا يتدخل في طريقة عيش المهاجرين، وهو بالإضافة إلى ذلك يكفل درجة كبيرة من الانفتاح والحرية لكل من يدي استعداداً لاحتزام القانون والتسك بالمبادئ الوطنية الأمريكية.

إنّ الإشكالية تُطرح عندما يتعلق الأمر بكل بشرية كثيفة تملأ الفضاء الأوروبي، وتصبح مطالبة بحفا في الاختلاف الثقافي، الذي ينعكس في اللبس والمأكّل والحالات وإقامة مراكز العبادة، أي حينما يتعلق الأمر بالمظهر الخارجي لوجود التنوع الثقافي المقبول نظرياً، ولكنه يستقطب الانتباه بل يحث على التحرك المضاد، على حساب قيم الديمقراطية المعمول بها في أوروبا.

إنّ الأمر يتطلب نشوء ثقافة جديدة، تقبل الأجنبي المستقر، لتحل محل ثقافة البلد ذي اللسان الواحد، والدين الواحد، واللون الواحد، أي " المواطنة الثقافية "، التي تعني حق الجماعات الفرعية والأقليات في الاحتفاظ بهويتها الثقافية الخاصة حتى لا يتم احتواؤها ودمجها قسراً في الثقافة العامة الرسمية السائدة في المجتمع، وبما يفتح الأفق أمام انتشار " ثقافة الاختلاف "، بشرط ألا يترتب على ذلك عدم المشاركة بشكل إيجابي وفعال في مختلف أنشطة الحياة والالتزام التام بالقوانين والقواعد الأساسية المنظمة للحياة العامة في الدولة. والمهم هنا، فيما يتعلق بـ " المواطنة الثقافية "، هو أنّ الاعتراف بهذا التميز الثقافي وقبوله واحترامه قد يكون عاملاً إيجابياً في إثراء الثقافة الوطنية، كما قد يحل كثيراً من المشكلات الاجتماعية التي تعانيها المجتمعات الأوروبية من

ظاهرة صحية ومصدر ثروة وتنوع ودينامية اجتماعية واقتصادية، وكفرصة للبلدان الفقيرة التي تصل إليها العملات الصعبة من الشمال لتحل جزءاً من مشكلاتها الاقتصادية. في حين أنّ بعض القادة السياسيين وقسماً من الرأي العام ينظرون إلى المهاجرين كمصدر تهديد فينددون بـ « الغزو الصامت » لبلادهم، ويدعمون سياسات مراقبة وردع وقمع المهاجرين، لاسيما غير الشرعيين منهم. وقد غمت ظاهرة اليمين المتطرف المعادي للأجانب عموماً والمهاجرين من الجنوب على وجه الخصوص في بعض الدول الأوروبية، حيث تتكرر الاعتمادات على هؤلاء إلى درجة أنّ مسألة الهجرة باتت في قلب النقاش العام، وفي صلب البرامج الانتخابية وعود المرشحين.

إنّ التصدي للهجرة غير الشرعية ليست مسؤولية بلدان الجنوب وحدها، التي لا يمكنها بمفردها حراسة الحوض المتوسطي من التسللات التي لم يعد أبطالها من سكان بلدان المنطقة فقط، بل إنها أساساً من أوكد مسؤوليات البلدان الأوروبية التي تتصلط أو كانت من دورها التنموي تجاه بلدان الجنوب واتجهت إلى البلدان حديثة الانتماء إلى الاتحاد الأوروبي.

كما أنّ معالجة ملف الهجرة لا يمكن أن تكون معالجة أمنية تلاحق التسللين وتمتقلمهم، بل يجب أن تنبع من حوار شامل ومن مقاربة تضامنية وإنسانية، تسمح بحرية تنقل الأشخاص والتبادل الإنساني، حتى لا تظل العلاقات بين الشمال والجنوب حيصة التبادل التجاري والسلي.

سوسيولوجيا الهجرة والاندماج الاجتماعي :

إنّ عملية إقامة المهاجرين واندماجهم الاجتماعي والسياسي لا تناظر أي نموذج وحيد صالح في كل زمان، بل هناك صيغ متنوعة على قاعدة التبدلات التاريخية التي شهدتها العالم منذ بدايات تسعينيات القرن العشرين، الأمر الذي يستدعي بالتالي أجوبة

الأعداد المتزايدة التي تغد إليها من الخارج، والتي تنتمي إلى ثقافات مختلفة تريد الاحتفاظ بها إلى جانب تمتعها بحقوق والتزامات المواطنة السياسية.

الإشكالية الديمغرافية :

تتشغل خواطر الأوروبيين بتقرير نُشر في سنة 2001، بين أن الأقطار الأوروبية تحتاج في أفق سنة 2050 إلى ما لا يقل عن 400 مليون مهاجر، لتغطية النقص المتزايد في سواعد العمل في أوروبا، تبعاً للتطور المحتمل للبنية الديمغرافية. فبحلول عام 2020 سيكون أكثر من خمس السكان في بلدان الاتحاد الأوروبي فوق سن الـ 65 وفي هذه الحالة من سيشتغل ويشارك في تغطية صندوق الضمان الاجتماعي والشيخوخة بأجره ؟ دون شك لن تكون لدى أوروبا الأيدي العاملة الكافية لضمان ذلك، فيصبح التفتح على شباب دول الجنوب أمراً لا مفر منه.

وبحسب المؤتمر السنوي لمعهد إدارة النظم والموارد البشرية التابع لجامعة "برن" السويسرية، والذي اجتمع أعماله في أوائل سبتمبر/أيلول 2009، يبلغ من تتراوح أعمارهم بين 60 و65 سنة في أوروبا 47 % من الطاقات العاملة، في حين أن نسبة الشريحة العمرية بين 25 و39 سنة لا تتجاوز 15.5 %، ما يعني أن الرعيل الأول المشارف على مرحلة التقاعد لن تعوضه الأجيال الشابة.

ومن جهة أخرى، تحت عنوان "خمس الاتحاد الأوروبي سوف يكون مسلماً في العام 2050"، قالت صحيفة "الصنديا" لتغراف "البريطانية"، في 9 أغسطس/آب 2009، أن تحقيقاً أجبرته توصل إلى توقعات مفادها أن نسبة المسلمين في كل من بريطانيا وإسبانيا وهولندا ستصبح أعلى مما هي عليه الآن خلال فترة وجيزة من الزمن. وأشارت الصحيفة إلى أن نسبة المسلمين في دول الاتحاد الأوروبي الـ 27 كانت 5 % من إجمالي عدد السكان العام الماضي.

لكن معدلات الهجرة المتزايدة من الدول الإسلامية، ومعدلات الولادة المنخفضة بين السكان الأوروبيين الأصليين، تعني أن نسبة المسلمين في هذه الدول ستصل في العام 2050 إلى 20 %، وذلك وفقاً لتوقعات الخبراء والمحللين.

وفي الواقع، بقدر ما قد تساعد الهجرة على ازدهار الاقتصاد الأوروبي وتعديل الميزان الديمغرافي، فإنها ستساهم في تنمية دول الجنوب، لكن بعض الأطراف الأوروبية اليمينية، لا تتحمس لفكرة جلب عمالة عربية أو مسلمة، وهي تفضل عليها العمالة الأوروبية الشرقية، لأسباب تاريخية ودينية.

إدارة الهجرة - الحلول :

الامل في القضاء على ظاهرة الهجرة غير الشرعية والتهجير بالعمالة سيكون ضعيفاً إذا لم يتم القضاء على كل الظروف الرئيسة التي تسبب في الهجرة، إذ أن اتخاذ خطوات للحد من البطالة والحد من القصور في التنمية هي السبيل الوحيد للتعاطي المجدي مع المشكلة. ومن ثم فإنه يتعين على الاتحاد الأوروبي أن يخطط استراتيجيات للتنمية الاقتصادية والاجتماعية في دول الجنوب، عبر الدعم المالي والتقني لأجل توفير فرص عمل ودخول مناسبة في هذه الدول. وعلى جانب آخر، لا بد من توفير الموارد لتحقيق استراتيجيات الحد من الفقر، وإنجاز التنمية المستدامة، وتشجيع الاستثمار المباشر في دول الجنوب. مما يتطلب ضرورة تحسين التشريعات الخاصة بحقوق العمال، بحيث تكون أكثر اتساقاً مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، التي ينبغي أن تكون عصباً رئيسياً في المناقشات حول مسألة الهجرة، كما ينبغي تضمينها في الاستراتيجيات الموضوعة من أجل إدارة مسألة الهجرة.

ومن المؤكد أن إدارة الهجرة بنجاحة تتطلب فتح الأبواب وتكاتف الجهود على المستوى الدولي، وأن تعمل كل دولة أوروبية على «إدماج» القادمين في

الجنوبية لاقتصاديات بلدان الشمال على المستويين الديمغرافي والاقتصادي، كما هي تساعد على التقليل من البطالة في الدول المصدرة للعمالة، وتوفير بعض العملة الصعبة التي يمكن استثمارها في البلدان النامية. وفيما يتعلق بالهجرة والتنمية المشتركة يجب دراسة أسباب تيارات الهجرة ووسائل التدخل الممكنة في المناطق الفقيرة وتعزيز الظروف المناسبة لتمكين المهاجرين من القيام بدورهم في تنمية بلدانهم الأصلية، لاسيما من خلال الإقبال على الادخار والاستثمار إلى جانب تطوير نقل التكنولوجيا وتبادل الكفاءات بين بلدان الشمال والجنوب.

وإذا كان يحق لكل البلدان اتخاذ القرارات بشأن قول المهاجرين، لكن من غير الحكمة أن تغلق البلدان الغنية أبوابها أمامهم. فذلك لن يؤثر على أفاقها الاقتصادية والاجتماعية البعيدة الأمد فحسب، بل سيدفع بأعداد أكبر من قفراء الجنوب لاختراق حدودها من الأبواب الخلفية عن طريق السعي لطلب **مهاجرين** مما يعرض المهاجرين - في أغلب الأحيان - للوقاية أو الإصابة أثناء العمليات السرية اليلسة على متن القوارب، والشاحنات، والقطارات والطائرات

وأخيراً يمكن القول إن المقاربات المحكومة بالمهاجر الأمني والتي أكدت الممارسة الميدانية عقمها وعجزها، ينبغي أن تتراجع لتفتح في المجال لتدابير ديمقراطية أكثر عمقا وعقلانية، تعتمد الأخذ بالعدالة الاجتماعية ضمن أهدافها وممارستها، بالشكل الذي يتيح اندماجاً حقيقياً لهؤلاء المهاجرين، ويسهم في تدبير اختلافاتهم العقائدية والثقافية، ويوفر لهم الشروط الموضوعية والضمانات اللازمة لتوفير عيش كريم، أسوة بباقي المواطنين الأوروبيين.

إن أوروبا تتحمل المسؤولية التاريخية والأخلاقية في ما يخص موضوع الهجرة، فحسب كبير من رفاهيتها وتقدمها ناتج عن فائض القيمة التاريخي الذي راكمته

مجتمعاتهم الجديدة. ولن تتمكن أوروبا من ضمان إثراء مجتمعاتها الضعيفة، أكثر من زعزعة استقرارها، إلا من خلال استراتيجية بعيدة النظر لإدماج ونهم الخصوصيات الثقافية للمهاجرين والإيمان الفعلي بـ « ثقافة الاختلاف ».

غير أن ذلك لا يعني نجاح النماذج التي تصر على الإدماج القسري للمهاجرين مثل فرنسا الساعية إلى محو الفوارق الثقافية بين مواطنيها، رغم اختلاف أصولهم ودياناتهم بإصرارها على ثقافة جامعة يصوغها المجتمع الفرنسي، والحال أن ذلك الأنموذج فشل في تحقيق اندماج حقيقي كما دلت على ذلك الأحداث الأمنية التي تشهدها المدن الفرنسية بين الفينة والأخرى.

فإذا كانت دول الاستقبال تبقي المهاجرين في حالة حرمان وتهميش كاملين وإقصاء ثقافي واجتماعي، وفي عزلة نفسية، وحالة ضنك اقتصادي، فإن مثل هذه الأوضاع يمكن أن تساعد على ظهور أشتياك مكروهة.

وهكذا، يعتبر منهج التعامل مع تحديات الهجرة من أكبر الاختبارات الماثلة أمام الاتحاد الأوروبي الموسع خلال الأعوام والعقود القادمة. ففي حال تمكنت المجتمعات الأوروبية من التعاطي مع هذا التحدي بإيجابية، فإن الهجرة سوف تثرى هذه المجتمعات وتزيد قوتها.

إن الحضور الكثيف لإشكاليات وأسئلة الهجرة يؤكد بأن الحاجة ما زالت ملحة إلى مقاربة أكثر إيجابية وأكثر عدالة في التعاطي مع دواعيها المباشرة ونتائجها الكارثية، فعياب هذه المقاربة الناجمة هو الذي يساهم فعلاً في استفعالها وتنامي درجتها في أوروبا.

إن التدبير العقلاني لمسألة الهجرة يتطلب تبني مقاربة جديدة تستجلي العلاقات القائمة بين الهجرة والتنمية، إذ يمكن تقييم الدعم الذي تقدمه الهجرة

إنها حركات بشرية بحمولات إنسانية وثقافية، وذلك دعامة للشراكة وللتقدم والتقارب.

إن القراءة الهادئة لإشكاليات الهجرة، تفرض علينا الاعتراف بأنه إذا كان مطلوباً من الدول المستقبلة للهجرة احترام حقوق الإنسان، فإنه مطلوب أيضاً من الدول المصدرة للهجرة أن تنتبه لعطبها الداخلي الذي يستدعي إصلاح الهياكل والمؤسسات والبرامج والمخططات بخلق مناخ اجتماعي وسياسي جديد، ذلك أن الحل الداخلي يظل الأكثر فعالية عبر إعادة الاعتبار للشأن الاجتماعي بواسطة إنعاش فرص الشغل وتنشيط الاستثمار وتقليص التفاوتات الاجتماعية وتوسيع قاعدة المشاركة في الحياة السياسية.

إبان استعمارها المباشر لدول الجنوب، ولهذا لا يحق لها، وفق منطق الأشياء، أن تحمّل دول الجنوب مسؤولية حل مشكل يتجاوز إمكانياتها وطاقاتها.

إن إشكاليات الهجرة لن تجد حلاً جذرياً سياسة القبضة الحدودية وتسييج الحدود، وإنما بتضافر جهود الشركاء من أجل إصلاحات جذرية وعميقة للأنظمة السياسية القائمة بالدول المصدرة للهجرة، ويرسم سياسة تنموية قادرة على إعادة الأمل وتوفير شروط الاستقرار التي تساعد على البقاء والتثبيت بالموطن الأصلي. وفي انتظار أن يتحقق ذلك يتعين دوماً أن نتذكر بأن الهجرة كانت، على مدى التاريخ، عنصر مثاقفة وإثراء متبادل، ورافداً للوفاق بين الثقافات.



حُسن الاستماع بما هو اعتراف بالآخر

دراسة في منزلة الاستماع وشروطه من خلال تصوّر الجاحظ

كمال الناغوي / باحث، تونس

الاستماع إلى الآخر هو الاعتراف باختلافه وتفكيكه من بيان الدلائل الممكنة لمعط فكره وسلوكه باستجواب خياراته وجرئته وهاشم المأثرة المتاحة له [١] [الاستماع] أيضا يعطى من حديد الشخص إمكانية التفكير في مكانه داخل العلاقة الروحية والأسرة والتجمع... يمكن أن تعالج هذه العناصر الأساسية للاستماع لا من خلال تحليل مضمون الخطاب، ولكن أيضا بتسليط الضوء على نوع العلاقات والروابط التي يبنها الشخص مع محيطه والشخص الذي يستمع إليه.

جون بير مارشان

ARCHIVE

مدخل :

لأنها تؤدي إلى نهايتين: إما تواصل الحديث وتماحه وإما إلى انقطاعه. وكل ذلك رهين أخلاق المخاطب وأسلوبه في تلقي القول. قال معاذ بن سعد الأعور: «كنت جالسا عند عطاء بن أبي رباح، فحدث رجل بحديث، فعرّض رجل من القوم في حديثه، وقال: ما هذه الطباع؟ إني لأسمع الحديث من الرجل وأنا أعلم به، فأريه كائي لا أحسن شيئا». وقال الحسن البصري: «إذا جالست فكن على أن تسمع أحرص منك على أن تقول، وتعلم حسن الاستماع كما تتعلم حسن القول، ولا تقطع على أحد حديثه». وقال المدائني: أوصى خالد بن يحيى ابنه فقال: «يا بُنَيَّ، إذا حدثك جليست حديثاً فأقل عليه وأصغ إليه، ولا تقل - قد سمعته، وإن كنت أحفظ منه. فإن ذلك يكسبك المحبة والميل إليك». وقال ابن

يجد المطلع على كتب الأدب العربية، نثرا وشعرا، احتفاء خاصا بالإصغاء إلى الآخر والاستماع إلى ما يقول، وقد أدرج المؤلفون هذا السلوك ضمن دائرة التأدب فعدّ من مكارم الأخلاق ودمائة صاحبها. فأغلب ما أثر عن أساطين الأدب والفقه وعلم الكلام وغيرها من حقول المعرفة العربية الإسلامية يكشف عن إيلاهم المستمع أهمية، فهو ليس مجرد موضوع يمارس عليه المتكلم سلطانه، وإنما اعتبر طرفا أساسيا قد يؤدي سلوكه إلى فساد عملية التواصل رغم سلامة كل الأركان الأخرى. فتأثيره لا يتحدد في تقاسمه والمتكلم اللغة بل يتجاوز ذلك في موقفه منه وردود فعله على ما يقال - فعلا أو قولا -

طرفي عملية التخاطب ذاتها تكون فيها حركة الكلام جيتة وذهابا بين التكلم والإصغاء .

وفي هذه الدراسة محاولة للاقترب من هذه المنطقة للغة، أقصد فضاء الكلام، بين المخاطب والمخاطب، وهي منطقة تتجاوز التصور القائم على الثنائية الفجة ذات الاتجاه الواحد كما سيوضح بعد حين . وقد تخيرت الجاحظ نموذجاً لأنه قد تنبه إلى ما يتمثل في نفسية هذا الطرف أو ذاك وتجاوز في ما وقفت عنده الوعظ الأخلاقي ليؤسس لسلوك لغوي كلامي مغاير لما اعتقنا به البلاغيون من بعده . ولا يخفى أن طريقتي في ذلك قائمة على الإيجاز واللمح، فعلى الرغم من كون مقدمتي في كتاب البرهان والرجاء «وعظية» إلا أنه استطاع أن يقدم مؤشرات على وعي عميق بعملية التخاطب وإشارات إلى ضرورة التفكير في الكلام على نحو مغاير فلا يكفى فيه بجانبه التعبيري بل يتجاوزهُ إلى مستويات أخرى بعضها نفسي وبعضها الآخر فكري . بعبارة واحدة يدعوننا الجاحظ إلى النظر في الكلام على أنه ممارسة إيديولوجية ليس بالمعنى الدوغماتي للكلمة وإنما بما هي تصور للكون وآلية عشيدة للإدماج .

كان لينين بارعا في الإصغاء والتعليق بالنكتة المرحية ويذكر المقرَّبون منه والذين عايشوه والتفوا به على أنه لم يكن له مثيل في الإصغاء إلى من يتحدث معه وفي الحديث المباشر (من القلب إلى القلب) وقد اعتاد حتى وهو رئيس دولة أن ينتقل للجلوس بملاصقة زائريه للتحديث معهم باهتمام وود .

- فلاح أمين الرهيمي -

1 - في أنَّ الكلام فضاء تواصل :

التكلم هو الوجه الآخر للاستماع، وكلما كانت للمرء القدرة على الإصغاء كان أقدر على التكلم. ذاك

المفجع: «إذا رأيت رجلاً يحدث حديثاً قد علمت أو يخبر خبراً قد سمعته، فلا تشارك فيه ولا تستمع به حرساً على أن يعلم الناس أنك قد علمته، فإن ذلك خفة» وسوء أدب و«سُخْف»؟ وقال أيضاً: «من الأخلاق التي أنت جديرٌ بتركها إذا حدث الرجل حديثاً تعرفه ألا تسأله وتفتحه عليه وتشاركه حتى كأنك تظهر للناس أنك تريد أن يعلموا أنك مثل الذي يعلم، و ما عليك إلا أن تهتبه بذلك، وتفرد به، وهذا الباب من أبواب البخل، و أبوابه الغامضة كثيرة» .

تتم هذه الأقوال الماثورة وهي في قالب وصايا عن وعي بأهمية المستمع، ولكن ذلك ضمن تحديد حق المتكلم عليه . فالمحرك الأساسي إنما هو أخلاق المتحاورين، فكما أن للمستمع حقوقاً على المتكلم أجمل علماء البلاغة صيغها وصورها، لقد كان للمستمع واجبات عليه أن يتحملها لحظة عملية التواصل . مدار هذه الواجبات إشعار الطرف الآخر بقيمة ما يقول حتى وإن كان مكرراً، وعزم هو ثقته بنفسه بأن تنافسه في ما يعلم وتسايفه . هذا أدراج ابن المقفع ذلك في باب البخل، وذلك مجرد أن من كانت هذه صفته انصف بالأنانية وحس الظهور على حساب الغير واقتناص الفرص التي تهين له ذكراً حسناً بين الناس . فالاستماع إلى شخص يتكلم والإصغاء إليه علامة على الكرم: ذلك أن المستمع يعطيه من جهده ويومه على سبيل البذل لا المن والعماء في جوهره انفتاح على الغير وبخروج من حال الانفصال والانغلاق، إنه انتصار على الموت. تلك إذن أهم ملامح تصور الكتاب العرب للإصغاء سلوكاً محموداً . بيد أن هذا التصور لم يجد له صدى في النظرية البلاغية والنحوية إلا لماماً . فلم يعن البلاغيون والنحاة بالمستمع عنايتهم بالتكلم، ولم يدركوا أن ما لامسه حدساً هؤلاء الأدباء ومؤسسو العقل العملي في الفكر العربي القديم إنما يحجب علاقة متشابكة بين

قرائن قيمة متناقضة. بحيث يصبح الدليل الحلبة التي يجري فيها صراع الطبقات (1).

إن الدليل اللغوي أو الكلمة بما هي نتاج تفاعل أصيل بين الطرفين - وليست مجرد قذيفة يوجهها متكلم نحو هدفه بالتركيز على جانب منه - يتحول إلى فضاء تصطرع فيه وبه التصورات المعبرة عن الانتماء الطبقى لكل طرف من الأطراف المتخاطبة. لذلك لا يمكن أن يكون المتكلم بمعزل عما يجول بذهن سامعه وهو يوجه إليه قوله، كما لا يمكن أن يكون المستمع بمعزل عما يرمي إليه مخاطبه من مقاصد - قريبة أو بعيدة - وهو يتلقى القول.

أما الطرف الأول، وهو يلقي برسائله فإنه يمارس في الآن نفسه نشاطا آخر هو الاستماع، ولعله يكون أشد حرصا على ذلك من مخاطبه في بعض الأحيان. فهو يحسن إلى الردود الممكنة المحتملة فيكيف تبعاً لذلك قوله ويضع استراتيجياته ويعدل خططه. وتلك الردود «المتصاعدة» في الواقع الحسي الفيزيائي ليست سوى خلفية فضاء الكلام وحده. وهكذا يستوي هذا الفضاء متعدد الأبعاد والمستويات فتكاثر العلاقات وتنامي لتسمي شبكة ذات اتجاهات مختلفة تجسد جدلا لا يكف عن الحركة. يقول باختين في هذا الصدد:

«يتحتم على المتكلم أيضا أن يأخذ بعين الاعتبار وجهة نظر السامع الذي يفك الشفرة للغة إليه» (2). وبناء على ذلك فإن:

«الكلمة تتوجه إلى مخاطب وهي خاضعة لشخص هذا المخاطب: تتنوع حسب حالاته أبتسمي إلى نفس الفئة المجتمعية أم لا؟ هل يحتل مرتبة عليا أو دنيا في السلم المجتمعي؟ هل تربطه بالمتكلم روابط مجتمعية وثيقة تقريبا أم لا؟ (أب، أخ، زوج، الخ...)؟ ويستحيل وجود محاور مجرد لأنه لن نجتمعنا لغة مشتركة بمحاور من هذا النوع سواء بالمعنى الحقيقي أو

ما أكدته اللسانيات منذ تبلور نظرية باختين الحوارية بعد أن لم تكن؛ إذ ظلت طيلة قرون منصبية على المتكلم معتبرة السامع طرفا سلبيا في أغلب الأحيان. مع أن الوعي بدوره الحيوي في عملية التخاطب لم تكن غائبة كليا. والموروث العربي يشهد في جانب منه على تبه علماء البلاغة واللغة إلى خطورة المقام ووضعية السامع لكن ذلك لم يرق إلى مستوى الندية؛ فالتكلم هو المعول عليه إذ هو في نهاية المطاف صاحب الكلمة والمسيطر عليها. تغير الأمر اليوم وأخذت الدراسات والمباحث التداولية تعيد للسامع منزلته بل وتبته إلى سلطته على القول سواء في المشافهة أو المكتوب. فممارسة الاستماع - إن أمعنا النظر - يشترك فيها الطرفان أقصد المتكلم والمتلقي لحظة إنجاز الكلام. وهذا أمر لا يدرك إلا إذا تخلينا عن طيب خاطر عن اعتبار الكلام تعبيرا عما بالذهن. فالكلام ليس أداة للتعبير وإخراج ما بالذهن ولا هو وسيلة للتأثير وإخضاع من يكون هدفاً؛ إن الكلام فضاء للقاء بين طرفين أو أكثر. وفي هذا الفضاء الموقع غير محفوظ، إذ يصير الباث متقبلا والمخاطب مخاطبا وهو أمر يطرد وينمكس.

المتكلم \Rightarrow الكلام \Leftarrow المخاطب

والعلاقة داخل هذا الفضاء أشد تعقيدا مما قد يوحي به سطحه أو متواه الأول - على حد تعبير أصدقاتنا الرسامين والمصورين - إذ تختزل العلاقة في ثنائية أساسية ذات اتجاه واحد: أقصد الباث والمتقبل

الباث/المرسل $\Rightarrow \Leftarrow$ المتقبل/المرسل إليه

بيد أن واقع هذه العلاقة متشابك ويصر على النظرة العلمية الدقيقة التسليم باختزال كهذا.

يقول باختين متحدثا عن الدليل اللغوي:

وهكذا فإن الطبقات المجتمعية المختلفة تستعمل نفس اللسان والنتيجة أنه في كل دليل إيديولوجي تصطدم

بالمعنى المجازي... إن تفكير كل فرد وعلمه الداخلي يتعمان بسماع مجتمعي خاص ووطيد، تتكون في مناخه استنباطات الفرد الداخلية وحوافزه وتعميناته الخ... وكلما كان هذا الفرد أكثر ثقافاً كلما اقترب هذا السماع من السماع المتوسط للإبداع الابدولوجي إلا أن المخاطب المثالي لا يستطيع -وفي الأحوال كلها- أن يتجاوز حدود طبقة وعصر معينين(3).

ينني على ذلك أن المتكلم عندما يأخذ بعين الاعتبار وضعية المخاطب أو ما نسميه بالمقام عموماً، فإنه لا ينجز ذلك في مرحلة ما قبلية تسبق عملية التخاطب حتى وإن كانت في طور إعداد فإنها تتحقق لحظة القول ذاتها وذلك عبر الإصغاء لتلك الردود إياها. وأما الطرف الثاني، أقصد المخاطب، سامعاً كان أو قارئاً، فإنه يوهم أنه يصدد تلقياً قولاً مباشراً في حال من الثبات والسكران، ولكنه في اللحظة عنها -أي وهو يستمع إلى الطرف الآخر- يمارس نشاط الكلام فتزاحم في ذهنه التعليقات والتعقيبات والتوقيعات والانتقالات الخ... وأجابت تكون هذه الردود، بعضها على الآخر/بعضها على بعضها هكذا نكون أمام درجات من المتكلمين ودرجات من المستمعين في الطرفين الأساسيين. وعسى الرسم البياني الآتي ذكره يوضح ذلك:



فالسامع/المخاطب لا يهتبل بالنص المباشر بل عليه

أن يعتني أيضاً بمضمونه والخيل الفنية المتبعة لتعريفها من مجاز وكتابة وتعمير وتورية... الخ. وتكون هذه المضمرات في أغلب الأحيان أهم بكثير من المعنى المباشر. ولكن في قرارة عملية التواصل يلتقي الطرفان للإصغاء إلى النصوص المنجزة فعلاً والمخزنة في الذهن. إننا في نهاية المطاف مستمعون سواء كنا يصدد التكلم أو الإصغاء في حوار مباشر أو باطني أو مفرد؛ فالمرحلة ولوجه فضاء الكلام - بما هو تواصل وليس تعبيراً - يلقي نفسه أمام ركام من الأقوال والنصوص تتصادى وما يمكن أن ينجزه من قول إما بالسلب أو الإيجاب فيبرغمه ذلك على الإصغاء إليها و تعبر نصه وتغذيه من نفسها. ذاك ما وقف عنده هايدغير لما وجد نفسه في حضرة القول الشعري، إذ يقول ما لفظه :

إذن الكلام متكلم إذا سلمنا جدلاً بأن التكلم في حقيقته ليس هو التعبير... عندما نقول إن الكلام متكلم فهذا يعني أيضاً وعلى الأخص أن الكلام يتكلم. إذن ما يتكلم هو الكلام وليس الإنسان دون أن يعني ذلك أننا ننكر على الإنسان/ملكة الكلام ولا ننكر شرعية جمع الظواهر اللسانية في خاتمة التعبير (أو العبارة)(4).

وبين في موضع آخر أن المواطن الوحيد الذي فيه الكلام يتكلم ويقول الأشياء والعالم إنما هو الشعر؛ ما عدا ذلك فإن الإنسان هو المتكلم. ولكن ما الفرق بينهما، أي الكلام والإنسان؟ يقول هايدغير موضعاً :

... ذلك أن تكلم البشر بما هو تكلم الفاني لا يقوم ببلاته بل يقوم على اتئانه إلى تكلم الكلام. إن الإنسان يتكلم بمقدار ما يجيب عن الكلام. والإجابة هي الإصغاء. ويكون إصغاء حيث يكون انتماء إلى إعاز الصمت. فالإنسان لا يتكلم إلا بمقدار ما يتطلب مع الكلام، والكلام متكلم. وتكلمه يكلمنا هناك حيث كان تم التكلم أي في القصيدة (5).

فالشاعر لا يتكلم الشعر، بل الكلام يجعل منه

مشغلا بالمرسل وآلاته وإنما بالمخاطب أو المرسل إليه إذ يوجه إليه الكلام قائلا ما لفظه:

«وهب الله لك حب الاستماع وأشعر قلبك حسن التبين وجعل أحسن الأمور في عينك وأحلاها في صدرك وأبقاها أثرا عليك في دينك ودنياك علما تقبده وضالاً ترشده وبياها من الخير تفتحه وأعاذك من التكلف وعصمك من التلون ويغض إليك اللجاج وكره إليك الاستبداد ونزهك عن الفضول وعرفك سوء عاقبة المراء» (7) وهو يتم على المخاطبين أركانهم إذ أنه كما

جعل للمتكلم المرسل نصيبا حيث يكون مطالباً بحسن التبين والتبليغ، ها هو يجعل للمخاطب المرسل إليه سهما من نظريته لما له من دور في العملية برمتها بل من دونه يفقد الكلام جدواه. ولست في هذه الدراسة بمشغل بأركان التخاطب إنما مدار الأمر والغاية التي إليها يجزي مؤلف المحاظ من هذا الطرف الثاني - وليس ثانويا - في العملية. وإني لا أعتقد أن أمرا بهذه الأهمية قد عاب أحد من علماء البلاغة قديما - بما أنهم قد استلوا كل خير في الخطاب أو كادوا - وعلماء اللسان العرب حديثا، لكن ذلك كان يشار إليه أو يدرس ضمن الاهتبال بالمتكلم. فقد هيمن هذا الطرف على الخطاب البلاغي - بل والنحوي لأنه العامل الحقيقي كما يرى النحاة - في حين اقترن الاستماع في أفضل الأحوال بأدب المحاضرة والمجالسة والمسامرة والمسايرة... أي أن التناول أخلاقي في حضور طرف سلطوي. لذلك يبدو أن المحاظ من القلائل - حتى لا أجزم بكونه الوحيد - الذين انتبهوا إلى خطورة الطرف المقابل لا من حيث هو متقبل يفتر من لدن المتكلم إلى المراعاة وتنزيل القول ضمن مقامه ومخاطبته بما يفهم، إنما خطورته كامنة في فاعليته وهو المستمع فيتحاور «المتلقي» السليم، والسامع الغفل ليضعنا في حضرة مستمع له أثره في القول ذاته. ورغم أن الواقع يشهد بذلك (أ) إلا أن الكتابات النظرية المتصلة بالخطاب عموما راهنت على الباث وحين

جسرا ليتكلم ويستدعي الأشياء والعالم إلى الحضور في حميمية؛ بينما إذا تكلم الإنسان فإنه يصغي ويستمع إلى تكلم الكلام. فلا فرق إذن بين مخاطب ومخاطب كالمها مستمع. وليس هناك من تفاوت إلا في درجة الاستماع بما هو فن في ذاته. يصيح تبع لذلك حسن البيان من حسن التبين؛ ذاك ما انتبه إليه الجاحظ وهو يؤسس لسلك خاطبي لغوي يضمن النجاعة لعملية التواصل ذاتها.

أساء سمعا فأساء إجابة

مثل عربي

2 - في أن الاستماع فن:

تفتح الرسالة بدعاء طريف أراه مكحلا لدعاء صدر به الجاحظ كتاب البيان والتبيين إذ يقول:

اللهم إنا نعوذ بك من فتنة القول كما نعوذ بك من فتنة العمل، ونعوذ بك من التكلف لما لا نحسن كما نعوذ بك من العجب بما نحسن، ونعوذ بك من السلاطة والهذر كما نعوذ بك من العمى والحضر (6) فالأمانة للسان والاحلال عقد دون الوقوع في الضد الذي هو السلاطة والهذر. وهذا تحديدا ما يدعوه البيان والتبيين؛ وهو بهذا الدعاء يشغل بالمتكلم المرسل طرفا في عملية التخاطب ويروم - من خلال وضع الكتاب - أن يمكن له في أرض الكلام حتى يحسن سياسته ومسك زمامه وأعمته فلا يثعر في مضايقه ويكون لإكراهاته مستعدا. تلك منية كل فصيح أراد السير على درب البلاغة والجاحظ بهذا الابتداء إنما يستجيب لمقتضى الحال ومجاله التداولي سيما وأنه على وعي - في ما يبدو - بكونه مؤسسا لعلم البلاغة العربي، فمسؤوليته تفوق من جاء بعده ليقفو خطاه.

تلوح مقدمة كتابه «البرصان والعرجان والعميان والحولان» مغايرة آثم المغايرة بل تجعل صاحبها يقف على الضفة المقابلة من عملية التخاطب فليس الرجل

يتجه بكلية إلى ما يستمع إليه ويهيه كل انتباهه فيقطع إليه عما سواه لتتسبي بقية الأصوات مهما كانت طبيعتها تشويشا مزجعا تدخل الضيق على عملية التقبل والتلقي. وهو بصرفه سمعه وبصره ووجهه إلى مصدر القول وإنما يعبر عن رغبة في استيعاب ما يقال. يقول مسعد محمد زياد مبرزا هذا الفرق :

السامع مجرد التقاط الأذن للذبذبات صوتية من مصدرها دون إعارتها أي انتباه، وهو عملية سهلة غير معقدة، تعتمد على فيسيولوجية الأذن، وسلامتها العضوية وقدرتها على التقاط الذبذبات.

الإنصات تركيز الانتباه على ما يسمعه الإنسان من أجل تحقيق غرض معين.

الاستماع مهارة معقدة يعطي فيها الشخص المستمع المتحدث كل اهتماماته، ويتركز انتباهه إلى حديثه، ويحاول تفسير أصواته، وإيماءاته، وكل حركاته وسكناته.

من المفاهيم السابقة نستنتج أن السماع عملية فيسيولوجية تولد لدى السامع، ولتجسد على سلامة العضو المخصص لها وهو الأذن. فحين يكون الإنصات والسماع مهارتين مكتسبتين. والفرق بين الإنصات والاستماع : اعتماد الأول على الأصوات المنطوقة ليس غير.

بينما يتضمن الاستماع ربط هذه الأصوات بالإيماءات الحسية والحركية للمتحدث. (التصرف في الخط من عندنا).

لذلك اقترن الاستماع عند الكاتب بالحجب، فمدار الأمر إذن تعلق وميل يمتزج فيهما وبهما الوجداني والفكري. أما الثاني فمطلوب لأنه يتم عن حضور ذهني وانشغال عقلي. وأما الأول فضروري لأنه يترجم عن تهيئ المتلقي لما سيصدر من أقوال. وعبر التفاعل بين هذين الكونين يتولد الإدراك الجمالي وتتوفر المتعة فيشعر القلب عندئذ « حسن التيقن ». الاستماع إذن فن

اهتمت بالسامع تناولته بوصفه مشروع متكلم (ب). إن غياب المتلقي بفاعليته - سامعا وقارئا - للدليل قائم على إقصاء عنيف مارسته المؤسسة النقدية. فهذا الطرف حضر ليكون إما هدفا للتأثير فيخلب له وإما هدفا للإقناع يذعن صاغرا. إنه منطق الاستبداد إياه يلوح في تعبيرة ثقافية على مسطح الخطاب العربي بعد الإسلام. لم يكن صاحب البيان والتبيين ذاهلا - على خلاف من جاء بعده - عن الطرف المواجه للتكلم المحب للاستماع الشغوف بالتيقن فحضوره لا يضطر المبين صياغة ملالة وحسب ضمن عملية تداول مجردة يكون فيها المستمع زبونا يبحث له عن بضاعة يستهلكها، وإنما يستوي هذا الطرف رقيقا لا يتلقى الكلام إلا ليعيد تخليقه تفكيكا وبناء. وهكذا يكون المتلقي السلطة الفعلية في زمن ' زمن الإنجاز وزمن التلقي ذاتها. فالمتلقي كاتب أو قارئ يستدعيه إما بحضوره الحي المباشر أو بصورته لمودجا ذا كفاءة نحوية وبلاغية وتداولية ضمن العقد التداولي ليخرج النص متناهما مع أفعه.

ويظل النص غفلا حتى يفتحه المتلقي ليبدأ على ضروب الفهم والتفسير والتأويل لتكون النتيجة قبولاً أو رفضاً. إن الأمر بعيد عن المؤسسة النقدية المحكومة بمعايير سلطوية (ت) إنه يتعلق بالمتلقي عموماً وذائقته الجمالية. أجل إن لهذه المؤسسة دوراً في الكشف عن خبايا القول ومضمراته فتعمل على توجيه القراء والمتلقين لغايات إيديولوجية أساساً إذ تسعى إلى إدماجهم في المجموعة. لكن ذلك لا يقلص من سلطة المتلقي المباشرة فتظل مؤسسة النقد بكل عتادها ثانوية بالنسبة إليه (ث).

هكذا تتجلى زيادة الجاحظ واكتمال نظريته البيانية. فهو عند افتتاح رسالته بـ « حسن الاستماع » إنما يضعنا أمام الفرق بينه وبين السماع. فالثاني حركة عفوية اضطرابية لا ينهض إليها المرء نهوضاً. إذ يجد أذنيه تتلفتان أصواتاً وأقوالاً وأفانظاً... ما لا نهاية لها يومياً، ولكنها لا ترسخ كلها في الذهن. في حين أن المستمع

لا يتاح لكل من هب ودب، شأنه شأن الشعر موهبة تمس الحاجة فيها إلى طاقة لا تجدها إلا لدى قلة من الله عليهم بها. كذلك يرى الجاحظ. ومن ثمة يمكن الجزم بأن خير القائلين هو خير المستمعين. ولما كان الاستماع فنا (ج) كان ضرورة أن يدرّب المرء عليه، فكل فن مران، ولا بد له من أدوات ومهارات. يجلو الجاحظ ذلك في جملة من الآفات حث على تجنبها عراقة النفس والشدة عليها في هذا الشأن. وكذا به أبداً يعرضها زوجها يحكمه معيار الإفراط والتفريط فإذا به يجسد للمواقف الشطرفة ولذلك هي مرفوضة كما سيوضح ذلك بعد حين. يتمثل هذا الزوج في سلوكين متضادين: اللجاج والتلون. أما اللجاج فهو، والقول للجاحظ:

لا يكون إلا من خلل في القوة وإلا من نقصان قد دخل على التمكن. واللجوج عموماً في معنى المغلوب تنقص المعرفة وتضعف الذاكرة (8).

ويقيم الفرق بين الاعتراض واللجاج، فإن كان الأول محموداً ومذموماً **لَقَدْ كَانَ لِنَبِيِّكَ إِلَهٌ** واحد إذ «لا يكون إلا مذموماً». **إِلَهُ يَضْحَكُ لِلْجَالِ الْخَلْقِ** الاعتراض وإن كان محدوداً. ويحذر من أن يلتبس باللجاج فالاعتراض موقف مبني على رأي - سواء كان صواباً أو خطأ - فيندرج بذلك ضمن دائرة التواصل والتفاعل بين طرفين يتمتعان بكفاءة الاستماع. فالمتعرض لا يعترض إلا على رأي أصغى إليه وفهمه ولكنه لم يقنعه، أي أنه وسع للطرف الآخر مكاناً ليقول؛ في حين أن اللجاج «هو التماذي في الأمر ورفض الانصراف عنه حتى وإن اكتشف صاحبه الخطأ فيه. يسوق ابن منظور حديثاً جاء فيه:

«إذا استلج أحدكم يمينه فإنه آثم عند الله من الكفارة» ويشرح قائلا: «ومعناه أن يحلف على شيء» ويرى أن غيره خير منه فيقيم على يمينه ولا يحنت فذاك آثم» (9).

يؤدي بنا هذا الشرح إلى اعتبار اللجاج ضرباً من العناد نتيجة خصومة إذ اللجاجة التماذي في الخصومة، أو نتيجة عدم وضوح المقصد والتباس الأمر على صاحبه، وهذا ما حذر منه عمر بن الخطاب أبا موسى الأشعري في رسالته وقد ساق منها ابن منظور ما يأتي ذكره:

«الفهم الفهم فيما تلجج في صدرك مما ليس في كتاب أو سنة. أي تردد في صدرك وقلق ولم يستقر» (10).

فاللجاج ثمرة الالتباس والتوهم والاختلاط (ح) واللجوج تبعاً لذلك على خلاف المعترض متغلق على ذاته يلجج في الأمر عناداً وتنادياً حتى يغطي تباينه وتهافت رأيه. وهو لهذا السبب يصمم أذنيه عن أي صوت مغاير - ليس مناقضاً لما يعتقد ضرورة - يستهلكه كبره ويفرق في عصى الاختلاط والاحتلاط. إن هذا الضرب من الناس لا يحسن الإصغاء حتى إلى رؤوسهم بل دأبهم ودينهم يسمعون أصواتهم المرتفعة المتلجلجة ولا يسمعون للأخر **يَجْعَلُ الْبَقَاةَ فَجْأً أَفْئُتًى أَفْئُتًى أَفْئُتًى** لا يسمعون.

وأما التلون فيشرحه أبو عثمان قائلا:

أن يكون سرعة رجوعه عن الصواب كسرعة رجوعه عن الخطأ (11).

وهذا ما يجعله ضديد اللجاج إذ هو «ثبات العزم على إمضاء الخطأ كثيrot عزمه على إمضاء الصواب التانع. التلون سريع التبدل والتحول من رأي إلى رأي في الاتهامين، أقصد الرجوع عن الخطأ والرجوع عن الصواب. وهذا الصنف من السلوك ينبئ أن صاحبه لا يصير على فكرة ولا يصمد على موقف أمام أقل الاختيارات شأنًا فيسلم دون ممانعة تذكر. وهذا أمر يعرّد وينمكس إذ أن التلون يتقبل الآراء ويتخذ المواقف، بل يبتناها، دون أن يعمل فيها آلة نقده وقوة بصيرته. إن التلون مثل اللجوج منهم عند الكاتب لأن هذا السلوك شأنه شأن ذاك يعبر عن فساد

تمكنه من الثبات على الرأي دون أن يبلغ ذلك درجة التكلس واليس فيترلق في السلوك الضديد، أعني اللجاج. إن ما يدعو إليه الكاتب فكر قادر على التطور في كنف ثوابت وركائز لا تهتز، فلا مرونة تبلغ حد الميوعة والرخاوة ولا تكلس يبلغ حد الجمود والعطالة. هكذا يكون هدف الكاتب فكرا نقديا. ولعل ذلك ما حدا به إلى توجيه مخاطبه قائلا بنبرة المعلم:

" فاطلب العلم على تنزيل المراتب وعلى ترتيب المقدمات. وليكن لتدبيرك نطاق فإنه أمان من الخطأ وللذي تعتقد رباط. فإنه لا بد للبيان من قواعد" (15).

يوضح تنزيل العلم مراتب في مكان آخر بدعوة مخاطبه إلى التزام الأولويات فيقول:

" ولا تلتبس الفروع قبل إحكام الأصول ولا تنظر في الطرف والغرائب... إلا بعد إقامة العمود... ويسند ذلك بأمثله نسوق منها قوله " وناس من أصحاب الفتيا نظروا في العين والدين قبل أن يرووا في الاختلاف في كلامه السنة (16).

يبدو الرجل حريصا على أن تكون للمعارف والعلوم قواعد لا تغيب بصاحبها حتى يتمكن من مجابهة الدقائق والمسائل المشككة. ذلك ما يبرر دعوته إلى حماية التدبير - سواء كان نظريا أو عمليا - بنطاق يعصم الفكر من الزلل ويلوذ عما يعتقد فيدفع عنه الآراء الفاسدة فقد تسهوي النفس. ولكن ما النطاق؟

يشرح صاحب تاج العروس قائلا:

"النطاق والنطاق: كل ما شد به الوسط" (17) ويضيف "الانتطاق مثلا للتقوى والاعتصام" (18).

إن دعوة الجاحظ إلى ضرورة توفر نطاق خير دليل على وعيه بأهمية المرجعية الفكرية والإيديولوجية بما هي تصور وزاوية نظر تكون متطلفا ومرجعا للفهم والإفهام وصياغة المفاهيم وليس اختزالا للكون من حركنا. فالنطاق كما توضحه المعاجم هو الإزار واللباس

في صاحبه ونقص. قد «الذهول عن العواقب مقرون باللبجاج وضعف العقدة مقرون بالبدائيات» (12). وما البدء إلا التلون أي الرجوع عن موقف أو رأي. ندرك أن صاحبنا يبحث على التوسط بين الضدين إذ من أفرط أسقط كما يقول المثل العربي؛ فال مطلوب إذن الإقامة في المابين حتى يتنجو المرء من الذهول. بيد أن في قول الجاحظ ما يستوقف. فالذهول عن العواقب مقرون باللبجاج اقتران السبب بالنتيجة فاللجوج بسبب انغماسه في عناده يذهل عن العواقب فلا يدركها. أما ضعف العقدة فيعد تفسيراً وتعليلاً للبدء والتلون فهو إذن سبب وليس نتيجة. ولكن ما معنى العقدة؟ يشرح محقق الكتاب هذا اللفظ في مكان آخر تعليقا على كلام الجاحظ فيقول:

"يقال اعتقد مالا أو ضيحة: اقتناها. وكل ما يعتقده الإنسان من عقار ونحوه فهو عقدة له" (13).

ويشرح صاحب تاج العروس قائلا:

قال ابن الأثيري، في قولهم عُقْدَةُ الْعَصَةِ عند العرب: «خائط الكثير (الشجر) ويعد ليقربه بكثيره الشجر عُقْدَةً. وكان الرجل إذا اتحد بث قصص حكمة أمره عند نفسه، واستوثق منه، ثم صبروا كل شيء يستوثق الرجل به لنفسه، ويعتمد عليه: عُقْدَةٌ... وعقد قلبه على الشيء: لزمه" (14).

ولما كانت همة الجاحظ بالفكر متعلقة وليس بالمادي أمكن لنا حصر المعاني في مجال الاعتقاد الذهني. فالتلون - وهو ذاته البدء - يعود أساسا إلى فراغ القلب والذهن من تصور واضح ومرجعية متماسكة تفي صاحبها - في ساحات الجدل مهما يكن مجاله - مغبة الاتباع الأعمى. فالتلون وفق ما ذهب إليه الجاحظ هو الذي يتحرك على أرض الفكر دون أن يكون محصنا بالمعارف والتصورات التي من شأنها أن تسر عليه الاختيار بين الصالح والطالح من المواقف. بل هي التي

الذي يرى في انجاء واحد ويكون تفكيره ذا بعد واحد وذلك ما يؤدي حتما إلى الاستبداد (د)، والتلون الذي لا يستطيع أن يرى لنفسه رأيا. ولا يعني ما ذكرته من كون الجاحظ يبحث عن نموذج يكون نتاج الطرفين المتبدل في درجات الفطين: اللجاج والتلون، فلو استطاع النجوج أن يخفف من لجأته والتلون أن يمد في أجل موقف أو رأي لما اعتبر ذلكم النموذج المنشود. لأن مدار الأمر وغايته إنما البنية الذهنية ذاتها؛ فإن رام المرء الخلاص من هذين الحدين المتطرفين فما عليه إلا أن يعيد صياغة أسلوبه في التفكير والنظر في علاقته بالآخرين، وذلك خطب يظم وأمر لا يتم إلا بعزيمة فولاذية لمن تعود استغلال الطرف الآخر أو تهميته. ولعل مركز هذا التمييز وحجر الزاوية فيه إنما هو توطئ النفس على حسن الاستماع.

على هذا النسق يؤسس الجاحظ لفكر نقاعي جدلي قادر على تجاوز نفسه، والتغيير المطلوب كيف لا كم، إذ بتجنب اللجاجة يتجاوز المرء الاستبداد ويتجنب المصنوعات والتلون يتجاوز المرء الضعف وتبعيته للآخر. يقول الفيلسوف:

«ولا أعلم للوصف بالاستبداد إلا مجهلاً مذموماً، ولا أعرف المنعوت بالبدوات إلا مدقماً مضموفاً» (20)

المهم والمحبة لا يتفصلان

إريك فروم

3 - آفاق تصور الجاحظ: في أن الاستماع اعتراف :

هكذا تكون عاقبة اللجاج الاستبداد بالرأي وعاقبة التلون ذهاب العزم وسلب الإرادة. ذلك ما تدعمه المباحث النفسية الحديثة، فالنموذجان المذكوران في رسالة الجاحظ يمثلان النموذجين المازوشي والسادي اللذين قدمهما إريك فروم. فهو يقول مشخصا النموذج الأول معرفا إياه:

يتخذ شكلاً معيناً حتى ييسر على المرأة/ الجارية أشغالها وأعمالها. وأهم ما يميزه موضع الحب والشدة إذ يكون في الوسط إرسالاً لحركة الجسد في كل الاتجاهات والأوضاع وجميع الهيئات. إنه إذن ضرب من الخزام ييسر على الجسد حركته من جهة ويقيه التثمن من جهة أخرى. ما الذي يجسده النطاق في المجال الذي نحن فيه؟ وأي صلة يقيمها الجاحظ بين عمل المرأة - ذات النطاق (خ) وبين تدبير مخاطبته؟ ليس في هذه الصورة تقريب، ولعل الأمر بالضد سيما وأنه لم يجر عباراته المعتادة مثل التوسط والاعتدال... يبحث صاحبنا عن الاتزان أو التوازن في حركة الفكر والغاية التي يجري إليها؛ فإن كانت عاقبة اللجاج الدهول عن العواقب نتيجة ركوب المرء رأسه، فإن التلون عاقبته التهافت والسقوط بسبب هشاشة البنيان وفراغ المخزون الذهني والوجداني. ينتهي على ذلك أن التلون لا يكون إلا في من لا مبادئ له ثابتة تستند وتشد من عزمه فيثبت على رأي أو موقف بعد أن لم يكن. فما محرره إذن لتبني رأي أو اتخاذ موقف سرعان ما يرجع عن هذا أو ذاك دون أن يدبر ذهنه فيها ويتحصص؟ لعل الحديث الآتي لفظه ينير المسألة:

وفي الحديث: (أَنْ رَحُلًا كَانَ يَبِيعُ وَهُوَ غَفْهٌ ضَعْفٌ) أَيِ فِي رَأْيِهِ وَنَظَرِهِ فِي مَصَالِحِ نَفْسِهِ (19)

فهو يبين كيف أدرك النبي الحبل في بعة هذا الرجل، وبأنه شرح الحديث ليبين أن المسألة متعلقة بمصالح شخصية جعلته يتردد وربما يتلون. فالتلون لا يرى غضاضة في تنقله بين الآراء إن كانت المنفعة هي المعيار. وهذا الضرب من الناس لم يتعود الالتزام ويرى فيه تضيقاً. فهو يستغل الآخرين ويدور في فلكهم في سلبية مطلقة. ومن ثمة لا يمكن اعتباره طرفاً حقيقياً في حوار لأنه لا يستمع وإنما يتنقل. وشتان بين الآخرين. هاهنا ندرك أهمية "النطاق" إذ أنه يتشغل الفكر من رخواوته لكن دون بلوغ حال التكلس والجمود. والحال التي إليها الجاحظ يسعى إنما هي صيغة أخرى عليها نتاج النموذجين المذكورين، أقصد اللجوج

المنة. فالهشاشة في التفكير والافتقار إلى نطاق ورباط من التصورات والمرجعيات يؤول بالثلون إلى الوقوع تحت سيطرة طرف آخر. وأما النموذج الثاني فيقول في شأنه فروم:

«... فالشخص السادي يريد أن يهرب من عزلة وشعوره بالانعصار بأن يجعل من شخص آخر جزءا لا يتفصل عنه إنه يزدهي ويتجمل عن طريق التجسد في شخص آخر يعبد (23)

ولا يخلو هذا الميل نحو التسلط على الآخرين من مبررات يذكر الكاتب عينات منها قائلا:

«... ومن أكثر التبريرات ترددا التبريرات التالية: إنني أرفض عليك قواعدتي لأنني أعرف أفضل الأمور بالنسبة لك [كذا] ولصالحك عليك أن تبتني دون معارضة» أو «إنني فريد وعجيب حتى أن لي الحق أن أتوقع أن يصبح الآخرون معتمدين علي» وهناك تبرير عقلي غالبا ما يغطي الميول الاستغالية هو: «لقد فعلت الكثير من أيدك والآن أنا مخول لي أن أأخذ منك ما أريد». وأكبر الدوافع السادية عدوانية يجد أشد تبرير له في شكلين: «لقد نلت الأذى من الآخرين وليست رغبتني في توفيق الأذى بهم سوى مقابلة الأذى بمثلته» أو «إنني بتوجيه الضربة أولا إما أدافع عن نفسي أو عن أصدقائي ضد خطر التعرض للأذى» (24).

هذا النموذج الثاني هو ذاته اللجوء الثابت على رايه خطأ كان أو صوابا اعتقادا منه أنه الأفضل أو خوفا من التعرض لأذى الآخرين. والأمر في الحالين، أي اللجاجة والثلون بما أن أحدهما يكمل الآخر، مآله الاستبداد والتسلط وفقدان الشعور بالتواصل مع الآخرين إلا على هذا النسق إما خاضعا تابعا مسلوب الإرادة وإما مهيمنا مستغلا ساحقا كل إرادة مضادة.

لهذا السلوك أو ذلك نتيجة واحدة هي المحو: الانحماة أمام الآخر القوي أو محو الآخر الضعيف؛ وهكذا يتعدم

«فالشخص المازوخي يهرب من الشعور الذي لا يطاق للعزلة والانفصال بأن يجعل من نفسه جزءا لا يتفصل عن شخص آخر يوجهه ويرشده ويحميه ويكون هو حياته والهواء الذي يتنفسه. وتتضخم قوة الشخص الذي يخضع له الإنسان سواء كان شخصا أو إلها، إنه كل شيء وأنا لا شيء بقدر ما أنا جزء منه. وأنا كجزء منه أكون جزءا من العظمة من القوة من اليقين. ليست لدى الشخص المازوخي قدرة على اتخاذ القرارات ليست لديه القدرة على المخاطرات إنه ليس لوحده [كذا] إطلاقا ولكنه ليس مستقلا ليس له تكامل إنه لم يولد بعد على نحو كامل. في السياق الديني يسمى موضوع العبادة وثن وفي السياق الدنيوي لعلاقة الحب المازوخي تكون الآلية الجوهرية، عبادة الوثن، هي نفسها» (21).

ولكن ما الذي يجعل المرء على هذه الدرجة من التبعية والهشاشة؟ يجيب الكاتب ذاته في موطن آخر قائلا ما لفظه:

«وما هو وارد هنا بالنسبة للمازوكية هو أنه ألهم مساق بشعور لا يطاق بالوحدة واللامعنى كونه حشدا يحاول أن يفهم بالتخلص من نفسه (كذاتية سيكولوجية لا كذاتية فيسيولوجية) وطريقته لتحقيق هذا هو التقليل من نفسه والمماناة وجعل نفسه بلا معنى تماما... إن الشخص المازوخي - سواء كان سيده سلطة خارج نفسه أم [كذا] قد تبطن سيده كضمير أو كقهر نفسي- يتخذ من صنع القرارات، يتخذ من المسؤولية النهائية عن مصير نفسه ومن ثمة يتخذ من الشك: أي قرار يتخذ...» (22).

فالمازوخي أمرؤ يحتقر ذاته ويحط من شأنها نازلا عن كبرياته في سبيل التخلص من عبء الإرادة، أقصد القدرة على الاختيار واتخاذ القرار وتحمل مسؤولية هذا القرار. لذلك فإنه يلقي العبء كله على طرف آخر يشعر بقوته وسيطرته عليه. وقد أشار الجاحظ وإن بعبارة وجيزة على طريقته إلى نموذج للثلون وقر ذلك بضعف

الأخر بقدر ما نغد رغبة ملحة في جعله يحقق استقلاله فيكون نفسه داخل الفضاء المحمي الذي هو الكلام.

يتجلى ذلك واضحا في ما قدمه إريك فروم حين يبسط أمام القارئ نتائج الإصغاء إلى المرضى إذ يقول عن بعض زملائه:

ولم يكن يفعل شيئا مع المرضى سوى إظهار شخصيته، التي فيها احترام هائل للمرضى الذهانيين، وللسلوك المختلف. وأظهرت نسبة الشفادات العنوية تبداً ملحوظاً. فهؤلاء المرضى الذين لا تساء معاملتهم، ولا يُذلّون، ويعاملون بوصفهم بشر، كانت النتيجة أنهم تعافوا، وهذه بيّنة كافية على أن الذهان ليس مجرد واقعة فيزيولوجية عضوية. فالتغير السيكولوجي في هذا النظام يمكن أن يُحدث شفاء مريض من شأنه، في مشفى للدولة أن تسوء حاله ويُسي ذهانياً زمناً في ذلك الوقت (27)

ولعل مود هذه النتائج المبهرة هي أن «الطبيب» عامل مرضاه على أنهم يقرّ قبل كل شيء دون النظر إليهم على أنهم مصابون. فحسن الاستماع يبنّي أساساً على احترام إنسانية الطرف المقابل وليس مجرد أداة أو موضوع غارس عليه نرجسيتنا وساديتنا أحيانا. أن نصغي هو أن نصغي على كلام الآخرين معنى وأهمية ما، لا من باب التبسط والتواضع والنزول عند رغبة الآخر بينما يظل الاستعلاء خلقية فاعلة في سلوكنا؛ فمدار الأمر وغايته إنما هو المشاركة في إنتاج المعنى فالدليل اللغوي بوصفه «حلبة صراع» ليس المراد فيه إلغاء الطرف الآخر بل بناؤه وفسح المجال له ليتجاوز بؤسه للتمثل في انغلاقه وانفصاله. الاستماع إذن نداء للأقصي، أقاصي الذات لتخرج من طيها وانطوائها فتفتتح مثل برعم في نور الكلام بوصفه فضاء قبل كل شيء. ما هنا تطمس تلك الفوارق والمايز ولا يبقى سوى الحق في الاختلاف. يقول فروم معبرا عن هذا التوجه ضمن علاقة الطفل بأبيه:

الاستماع المبني على احترام الفرد (أو المجموعة) في ذاته. فكيف يكون حسن الاستماع؟ ما هي شروطه؟ وما هي الأسس الفكرية والنفسية التي ينهض عليها؟

إن حسن الاستماع أو الإصغاء ليس له صلة بسلامة الحواس والقناة ووضوح الرسالة ومراعاة المقام... إنه يتجاوز ذلك ليطال الموقف من الطرف الآخر المتكلم. فسلوك المرء في أثناء عملية التخاطب أهم بكثير من توفر هذه الجوانب التقنية دون أن تنكر ضرورة وجودها طبعاً؛ لكنها حتى وإن توفرت وبلغت التمام فإنها لن تؤدي آلياً إلى حسن الاستماع. يقول الفيلسوف الألماني أ. ف. يولوف:

«إن الشرط الأول المسبق للحوار هو القدرة على الإصغاء إلى الآخر. والإصغاء بهذا المدلول يعني أكثر من التقاط الإشارات الصوتية كذلك أكثر من فهم ما يقوله الآخر إنه يعني أن أدرك أن الآخر يود أن يقول لي شيئا مهماً بالنسبة إليّ شيئا عليّ أن أفكر فيه وقد يرغمني إذا دعت الضرورة على تغيير رأيي» وأما الشرط المسبق الآخر فهو الثقة بالآخر ونعمي أن يكون المرء مستعداً للتصريح برأيه ولا يخشى الأذى (25).

فإن نصغي إلى الآخر وتستمع يعني أنك تولي لأقواله الاهتمام اللائق وذلك لا يتم طبعاً إلا إذا توفر احترام رأيه. لذلك يخلص الجاحظ إلى القول:

«فمتى كنت كذلك كانت رفقتك على الجاهل الغبي بقدر غفلتكك على المعاند الذكي، وتعب الجماعة بقدر بغضك للفرقة وترغب في الاستشارة والاستشارة بقدر زهدك في الاستبداد والملاحة وتبدأ من العلم بما لا يسع جهله قبل التطوع بما يسع جهله» (26).

فحسن الاستماع يقتضي الإيمان بحق الاختلاف ونبذ التعصب حتى وإن كنت على يقين من أن الذي أمامك جاهل غبي. إن الإصغاء بما هو احترام للآخر يؤسس للاعتراف بالفردة، فليس ثمة نزعة نحو محو الطرف

الصبر وتحمل مشاق الكلام وإكراهاته حتى يكون جديراً بالكلام مسكناً له .

هكذا يتضح أن الإصغاء المبني على المعرفة والعلم ليس موقفاً سلبياً ، ولا هو ضرب من العي إنما هو ارتقاء بصاحبه إلى الذروة ، حيث يغوص في الأغوار ويدرك عندنا أن الكلام يتكلم العالم والأشياء .

دعوة :

لقد أردت من خلال هذه المحاولة إثارة قضية الاعتراف بالآخر مبدأ عاماً ناظماً للحياة ، وكانت طبيعة الكلام ذاتها سنداً لنا بما هو فضاء تواصل وتلاق بين طرفين أو أكثر ، ولكن الواقع العملي قد يحرف المرء عن المسار «الطبيعي» ويعدل به نحو ممارسات تتناقض وجوهر الكلام ؛ فالاستبداد كما بين الجاحظ والدجاج والرخية في الانغلاق على الذات يبعد بين اللغة عموماً ووظيفتها الأساسية . والمؤسف في كل ذلك أن تخضع البحوث العلمية لهذا النمط من السلوك وتحاول جاهدة التحيل ليحل محل حقائق يقال إنها «علمية» ، دون الانتباه أحياناً إلى كون مثل تلك المبررات إنما تؤيد واقعا متدهوراً وتخدم مصالح طبقة بعينها هي ذاتها الطبقة المسيطرة . لذلك فإن الدعوة مفتوحة لكل من أراد إعادة النظر في الخطابين النحوي والبلاغي العربيين القديين والخطاب اللساني الحديث ليتجاوز بها التصورات السكونية على أسس علمية مثينة تقوم أساساً على المادية الجدلية . والعودة إلى الموروث ليس من باب إعادة نسخه ولا إنتاجه ، وإنما لانتقاط النفاط المضيئة ، وهي كثيرة . فرغم تعدد نص الجاحظ بأفقه وسياقه التاريخي ومجاله التداولي ، إلا أنه يفلت من قبضة ذلك كله ليبر عن المشترك الإنساني ، وما كان له أن يعبر السياقات لولا المسار العقلي الذي اتخذه صاحبنا وإصغائه المرفه لتنبؤات التاريخ وحركته .

إن الإصغاء فن لا صلة له بثقافة المشافهة والاكتفاء

والمسألة هي أن المرء يكون حراً إذا لم يكن عليه أن يثبت أن والديه على خطأ ولا أنهما على صواب . وعلى ذلك فهذا هو أنا ، وأنتما هما أنتما ، وإذا أحب بعضنا بعضاً فلذلك رائع ، وتلك هي بداية أي درب إلى حرية المرء من أجل ذاته- ولا ريب أنه درب لا يُعرف كذلك إلا إذا سعى المرء (28) .

فالمرء لم يعد في حاجة إلى الدفاع عن نفسه بقدر ما هو مطالب بإثبات اختلافه ولا يتسنى ذلك إلا إذا ألغى من لدن الطرف المقابل اعترافاً بذاتيته المستقلة بما تحمله من جراح وتمزق وثغرات .

وحتى أشد الناس فتاعة بمعنى من المعاني ، إذا نظرت إليه من الخارج ، إنما هو جدير بالاهتمام للغاية إذا رأيته بوصفه ذلك الشخص ، ذلك الجوهر الحي الذي ألقي به إلى الدنيا في موضع لا يرغب فيه ولا يعرفه ، ويقا تل على نحو ما يتقدم شاقاً طريقه . وبالفعل ، إن الكاتب العظيم هو على وجه الدقة الذي يتميز بأنه يستطيع أن يظهر شخصاً يكون نافعاً بمعنى من المعاني ولهم ذلك هو بطل بالمعنى الذي يراه به (29) .

لقد أدرك الجاحظ خطورة علاقة التواصل هذه ، وأدرك أن الاستماع إلى الغير إذا ما اقترن بمضغعة مباشرة أو غير مباشرة أدى حتماً إلى الانقسام . لذلك دعا صاحبه إلى عدم الاستهانة بالمعارف والعلوم فلا يقبل على رواية الملح والنوادر وكل ما خف على قلوب الفراغ وراق أسماع الأغمار إلا بعد إقامة العمود والبصر بما يتلم من ذلك العمود ؛ فإن بعض من يكلف برواية الأشعار بدأ برواية أشعار هذلي قبل رواية شعر عباس بن الأحنف ورواية شعر ابن الأحمر قبل رواية شعر أبي نواس (30) .

وهو بذلك يدعو مخاطبه إلى تعلم الاستماع تعلماً ، والمثال الوارد يؤكد أن البداية يجب تكون بالعصي من الشعر قبل خفيفه على النفس ، لأنه بذلك يدر بها على

على الإصغاء إلى الرأي المخالف فإن لم يعنف صاحبه مادياً عنفه لفظياً وإن لم يعنفه لفظياً عنفه قلبياً بالاستعادة منه والاستغفار فيسلك عندها مسالك الكذب والمحابرة والمعايرض والتقية وغيرها من الأدوات التي ورثها عن السلف. لذلك كان الإلحاح على ضرورة تغيير جذري للذهنية وطرائق التفكير لأن مسألة الاستماع لا تتعلق فقط بالجانب الأخلاقي كما درج الأدباء العرب على ترويجه - قديماً وحديثاً - بل له صلة وطيدة عوقف من الوجود: وجودي ووجود الغير، هل له الحق في أن يقول ما يريد ويشتهي دون أن يرى على وجهي علامات تحقير أو إدانة؟ عندما أثبتني موقفاً إيجابياً من هذا حُجٌّ لي وله أن تتخذ من الكلام مسكناً.

بالسمع دون القراءة. فالقراءة أيضاً ضرب من الاستماع بالمفهوم الذي وقع التعرض له في ما أسلفت؛ فالاعتراف بالتكلم لا يقتصر على الجانب الشفوي وإنما يطال أيضاً ما يكتب. ولقد انتشرت منذ سنوات طويلة ممارسة تبدو في ظاهرها إصغاء ولكنها في حقيقتها سلبية متولدة عن الكسل الذهني. فالمشاهد، لاسيما هواة القنوات الدينية، يتعاطون مع ممارسة الاستماع بطريقتين: أما الأولى فتضعية تتمثل في الأخذ دون عطاء يذكر؛ وأما الثانية فيدخل في دائرة التقديس والعبادة (مثل الاستماع إلى إمام الجمعة أو ترتيل القرآن أو إفتاء نجوم الوهابية ...)، وفي الحالتين فإن الممارسة انتهائية لا صلة لها باحترام الآخر والاعتراف بحقه في الاختلاف، والبرهان الساطع على ذلك عدم قدرة المتدين عموماً

الهوامش والإحالات

- (1) مباحث باحثين، الماركية، سلسلة البعث، ص 36
- (2) ن.م. ص. 91
- (3) ن.م. ص. 116
- (4) مارتن هيدجر، إرشاد المبادئ، ص. 13
- (5) ن.م. ص. 20
- (6) الجاحظ، البيان والتبيين، ص. 27
- (7) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب البرصان والعرجان، ص. 27
- إنجدر الإشارة إلى أن عملية التخاطب لا تتحقق صافية كما تقرأ ففيها تقطعات وانكسارات واستطرادات نتيجة تدخل المستمع حتى أن الاستماع إلى إنشاد الشعر مثلاً يتخلله أصوات تمبر عما جال في ذهن المستمع نظراً لكون الشاعر متغمس في تكلم الكلام فيكثر التصفيق والتصدي أو الصغير والتسبب... الخ
- (ب) نعل ذلك ما يمرر حلو المدونة الغدبة العربية القديمة من حماليات التلقي ومسرلة القارئ/ السامع موصفه مسهما في عملية الإنتاج الفني
- (ت) لننظر في مصير حكايات ألف ليلة وليلة والموشحات وحتى الشعر الصوفي... كيف مورس عليها الإقصاء لأنها لا تطابق معايير أدبية محددة.
- (ث) لقد وصلنا شعر عمر (الأيامي) كاملاً تقريباً رغم السهام التي رمى بها في تبثّر شعر جميل (الغيف) رغم التمجيد الذي تنصق به.
- (ج) من المعروف اليوم أن شعراء العربية مرحلة ما قبل الإسلام، بل وبعد طهوره، كانوا رواة قبل أن يصبحوا

شعراء أي أنهم كانوا ذوي قدرة عالية على الإصغاء بآهيك الحفظ. ولما كان الاستماع قبايته فعل وليس تلقيا سلبيا. ولعل ذلك ما حدا بالنص القرآني إلى الاحتفاء بهذه الممارسة السنية في عديد المواضع أهمها عندي اعتناء تلقي الوحي ذاته معجزة تعجز عن تحمله الحلال. لَوْ أَنزَلْنَا عَدَا الْقُرْآنَ عَلَى بَنِي لُؤْلُؤَةٍ حَاشِعًا لَّخَشَعُوا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ زَيْنَتَ الْأُنثَالِ تَضَرُّعًا لِلنَّاسِ لَتَأْلِفُهُمْ يَتَكَبَّرُونَ (الحشر 21). بل لقد سه السبي إلى ضرورة صرف كل انتباهه إلى الإصغاء لَا تَحْزَنْكَ بِهِ لِسَانُكَ لَنَتَكَلِّمَ بِهِ/ إن علينا جمعه وقرآنه/ فإذ قرأه فاتبع قرآنه/ ثم إن علينا بيانه» (القيامة الآيات 16-17-18-19)

(8) ن. م. ص. 31

(9) ابن منظور، لسان العرب ص. 353

(10) ن. م. ص. 356

لذلك اقتصرت اللجاجة بلج البحر أي موجه واللجاجة في الكلام واختلاط الأصوات

(11) الجاحظ، كتاب البرصان والعرجان، ص. 31 - 32

(12) ن. م. ص. 32

(13) ن. م. ص. 28

(14) يمرتضى الزبيدي، تاج العروس، الجزء 8 ص. 402

(15) الجاحظ، كتاب البرصان والعرجان، ص. 34

(16) ن. م. ص. 29

(17) الزبيدي، تاج العروس، ج. 26 ص. 422

(18) ن. م. ج. 26 ص. 424

ح - يبدو أن الطاق كان مقصرا على إصغاره إلى إصغاره دليل ما ذكره «مرؤ القيس في مملته:

نَوْمُ الصَّحَى لَمْ تَقْطَعْ عَنْ تَعْقِيلِ وَتَضَحَّى قَبِيْثُ الْمَسْكِ مَوْقُ فَرَاشِهَا

يقول الزوزني في شرح هذا البيت: «وهي كثرة النوم في الصبح ولا تشد وسطها بطنان بعد ليلها

ثوب الملهة يريد أنها مفدومة منعمة تُخدم ولا تُخدم». شرح المعلقات للزوزني ص. 31

(19) ن. م. ج. 8 ص. 400

(د) استعمل الجاحظ هذا اللفظ في غير المجال السياسي وفصره على الفكر وذلك ما كان رائجا في العصر

(20) الجاحظ، كتاب البرصان والعرجان، ص. 28

(21) إريك فروم، فن الحب، ص. 27

(22) إريك فروم، الخوف من الحرية، ص. 127-128

(23) إريك فروم، فن الحب، ص. 28

(24) إريك فروم، الهروب من الحرية، ص. 119-120

(25) شاهد مذكور في كتاب فن الإصغاء ص. 9

(26) الجاحظ، كتاب البرصان والعرجان، ص. 28-29

(27) إريك فروم، فن الإصغاء، ص. 69

(28) ن. م. ص. 82

(29) ن. م. ص. 50

(30) الجاحظ، كتاب البرصان والعرجان، ص. 29

المصدر :

أبو عثمان عمرو بن بحر الخافظ، كتاب البرهان والعرجان والمعيان والحولان، تحقيق وشرح ' عبد السلام هارون، دار الجليل بيروت، الطبعة الأولى 1410هـ - 1990 م

المراجع :

- الخافظ أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب، البيان والبيان، قدم لها ورواها وشرحها علي أبو ملحم، دار مكتبة الهلال بيروت، الطبعة الأولى 1408 هـ - 1988 م.
- القرآن الكريم، بالرسم العثماني برواية حفص بن عاصم، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع دمشق - بيروت نال شرف كتابته الخطاط عثمان طه، الطبعة الثالثة 1404 هـ.
- أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني، شرح المعاني السبع، دار الجليل بيروت د.ت.
- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسبي أبو العيص، المؤلف بمرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية د.ت.
- مسعد محمد ريادة، عن موقع اللغة العربية <http://www.drmosad.com/index85.htm>
- إريك فروم، في الإصغاء، ترجمة محمود مفيد الهاشمي، منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق 2004
- إريك فروم، في الحب، بحث في طبيعة الحب وأشكاله، ترجمة مجاهد عبد المعج مجاهد، دار العودة بيروت، 2000.
- إريك فروم، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبد المعج مجاهد، مؤسسة عربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى تشرين الثاني (نوفمبر) 1972
- مارتن هيدجر، إنشاء الوجود، في صحر الوجود، ب. ركن، لمحمد و ترجمة مسام حجار، الفكر الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1994
- ميخائيل داحتين، المركبة وفلسفة نعمة، ترجمة محمد الكري وعمل العبد، دار توفيق للنشر، الطبعة الأولى 1986.
- مراجع الإضافة،
- عبد الله بن المقفع، الأدب الكبير والأدب الصغير
- ابن عبد البر القرطبي، بهجة المجالس وأمس للمجالس، عن موقع
- الخافظ أبي حاتم محمد بن حبان البستي، روضة المقلد وروعة الفضلاء عن موقع http://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file_001398-www.al-mostafa.com.pdf

من الخلاف إلى ثقافة الاختلاف : تأملات في فكر محي الدين القليبي

علي بن مبارك / باحث، تونس

مقدمة :

الخلاف والاختلاف في الثقافة الإسلامية :

تعتبر ثنائية الخلاف والاختلاف من الثنائيات الرئيسية في الثقافة الإسلامية القديمة والحديثة، ولم يكن هذا المدخل حكرا على صنف من العلماء دون غيرهم، بل كان يستقطب اهتمام الفقهاء والأصوليين والتكلميين والمفسرين والمحدثين والمتصوفة والفلاسفة وعلماء اللغة، كما شغل في العصر الحديث علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والمستشارين النفسيين والمهتمين بالشؤون السياسية والعلاقات الدولية والقضايا الثقافية، ولو حاولنا ضبط دلالات الخلاف أو الاختلاف من منظور هذه العلوم المختلفة في تطورها التاريخي لجمعنا مدونة كبيرة ومتنوعة، ولئن اقترن الخلاف بالتعصب والصراع والسباب ونفي الآخر، فإنّ الاختلاف تعلّق بالتعدّد والتنوّع والاعتراف بالمخالف، ولقد ميّز المسلمون زمن ظهور المدارس الفقهية والأصولية الكبرى بين الخلاف في الأصول والاختلاف في الفروع، وآية ذلك أنّ أصول الدّين واضحة، فلا اختلاف بين المسلمين

حول تسمية التّعالّي والتوحيد والنّبوة والمعاد وغيرها من الأصول العقديّة والمقاصد الشرعيّة، أمّا الاختلاف في فروع الدّين بما هي أحكام فقهية وتشريعات فهو اختلاف لا يمسّ أصول الدّين بل ضروريّ في بناء العمران البشريّ، إنّ الاختلاف بين هذه المنظور رحمة ودليل على سلامة الدّين ونجاحه قواصله مع التاريخ.

وانخرط جدليّة الخلاف والاختلاف في مسارات الثقافة الإسلامية الكبرى، فبعد غلق باب الاجتهاد ودخول الثقافة الإسلامية في غياب الابتاع وظلمات التقليد، أصبح الحديث عن الاختلاف بما هو تعدّد وقبول بالمخالف من الأمور المذمومة التي تلحق الأذى بصاحبها، وكم من مجتهد سجن وشردّ وقتل لأنّه قال بمشروعية الاختلاف وحقّ التعدّد المذهبيّ والدّينيّ، ونلاحظ من خلال مراجعة كتب الخلاف (1) التي سادت في العصور الوسطى وما زالت تؤثر في المسلمين اليوم أنّ هاجس الخوف من الاختلاف كان هاجسا محوريا لذلك كثر الحديث عن الاختلاف المذموم والمنوع والمبتوذ، وسائر التعريف اللّغويّ المسار الثقافيّ الذي انتهبه مدخل «الاختلاف» فأكد

أن الحقيقة المطلقة -كما جاءت في القرآن- لا يعلمها إلا الله وعلى الإنسان أن يجتهد في تمثل هذه الحقيقة بحسب وضعه التاريخي وسياقه الثقافي ولا يقدر على حسم هذه الاختلافات غير الله فهو فقط من يحكم بين المختلفين من بعد اختلافهم (12). وأكد القرآن في أكثر من موضع أهمية تطهّر المسلم من عقدة الاستعلاء الديني ومن وهم امتلاك الحقيقة المطلقة دون غيره فالحقيقة لها عذّة وجوه وكلها تعكس رحمة الله ولطفه وهذا المعنى تؤكدّه الآية التالي: «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنْ كَسْمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (13).

لقد أرسى النصّ القرآني مشروعا ثقافيا إنسانيا يؤسّس للاختلاف من أجل التقدّم والرفق، إذ لا إبداع دون شيوع ثقافة تقوم على التعدّد والاختلاف واحترام آراء الآخر ومواقفه، فالاعتراف بالاختلاف يحقق التواصل البناء بين المجموعات الدينية والمذهبية والأينية والسياسية، ويسرّ سير التعايش المشترك والتعاون، وعلّ أحسنها بعد نجاح التورات العبرية وتقارب الهموم بالأحكام إلى ثقافة الاختلاف مبنية تبنّي التعصّب والتعجّل العقيم وتدفع إلى البناء والإبداع.

ولا نبأ أنّ إذا قلنا إنّ ظاهرة الاختلاف ارتبطت في الحضارة الإسلامية بتأويل القرآن في المقام الأوّل (14) فكّل مجموعة دينية فهمت النصّ فهما مخصوصا ثم توهّمت وأوهمت غيرها بأن تفسيرها القرآن هو الصواب مطلقا لا يقبل الخلاف أو الاختلاف، ولكنّ كلّ تأويل مشروع، ومردّد ذلك أنّ: «جماع الاختلاف والتناقض أنّ كلّ كلام صحّ أنّ يُضاف بعض ما وقع الاسم عليه إلى وجه من الوجوه فليس فيه تناقض» (15)، ولقد اختلف المسلمون في أسباب النزول والحكم والمشابه ولا سيما أنّ التامّ قد اختلفوا فيها كاختلافهم في المذاهب فالحكم عند السني متشابه عند القدرّي (16)، ويمكن أن نستدلّ في هذا الإطار ببشر الدين الزركشي إذ أكّد في مواضع متعدّدة من كتابه «البرهان في علوم القرآن» قابلية القرآن - إذا استثنينا آيات الأحكام - لمختلف التفسيرات

المعجم العربي أنّ «الخلاف المخالفة» (2)، ويطن هذا التعريف صراعا خفيا وتنازعا بين طرفين خالف أحدهما الآخر على سبيل التعارض والتقابل، وهذا يعني أنّ «الخلاف المصادمة» (3)، و«تخالف الأمان واختلفا: لم يتفقاً، وكلّ ما لم يتساو فقد تخالف واختلف» (4)، ونلاحظ أنّ مفهوم الخلاف اقترن بالقطيعة بين أطرافه والتصارب بين الأقوال والتنافس على تمثيل الحقيقة المطلقة، فكّل طرف من أطراف الخلاف يعتقد أنّ الحقيقة واحدة وشاملة لا تتجزأ يملكها طرف واحد وعلى بقية الأطراف الإذعان والتسليم، وعدم التسليم دليل على التعتن والتكبّر والفسق والكفر، فالحقّ بين وكلّ خلاف حول ما اعتبره بعضهم حقيقة يعتبر مدّة ومنقصة، وعلى هذا الأساس أصبح كلّ اختلاف خلاف وتمّ التماثل القسري بين المصلحين فأصبح كلّ حديث عن الاختلاف حديث عن الخلاف ومساس بالدين ورجاله.

ورغم اعتراف القرآن بشرعية الاختلاف (5) وأهميته في بناء الحضارات فإنّ ثقافة التقليد جعلت منه عدواً أزليا وصدر خوف دائم يستحسن المحذور منه والتعامل معه بريبة، والطريف أنّ المعجم العربي لم يكتف بمحاكاة الثقافة الإسلامية في إقصاء الاختلاف بل شيد شبكة من المعاني السلبية اقترنت بمشتقات «الخلاف»، إذ «خلف له بالسيف إذا جاءه من خلفه فضرِب عنه» (6) و«الخالفة: الأحقّ القليل العقل... وإمرأة خالفة وخلفاء وخلففة وخلفف: وهي الجمعاء» (7)، و«الخلف والخلف: نقيض الوفاء بالوعد... وهو في المستقبل كالكذب في الماضي... ورجل مخلف أيّ كثير الإخلاف لوعده» (8) و«رجل مخالف لا يكاد يوفي» (9) ..

لقد حاول عدد كبير من المجتهدين والمفكرين (10) المسلمين تصحيح المسار وتحرير الفكر الديني ممّا علق به من اتزاحات وتشويحات، فتحدّثوا عن حماية الاختلاف باعتبار أنّ «الاختلاف بين أفراد البشر ليس أمرا عرضيا وقشريّا زائدا، بل هو من لوازم الحياة الجمعية للبشر ومقتضى بناء الإنسان الذهنيّ وكيفية إدراكه للأمور» (11)، ويبنى هذا التصوّر على أساس

صعوبة مآثها اعتقاد أغلب المسلمين بأن ما اكتسبه من معارف دينية وحقائق تأويلية هو عين الحقيقة لا يمكن التشكيك فيها أو مراجعتها، ولم يستطع رواد التقريب بين المذاهب الإسلامية تجاوز هذا العائق يسر بل فشلوا أحيانا في تقليل صعوباته، ونرصد معالم هذه الأزمة فيما كتبه أعضاء جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة (27) في مجلّتهم لسان حالهم «رسالة الإسلام»، فأغلب مقالات هذه المجلة انتبهت إلى أهمية مسألة الاختلاف لكنّها ظلت في عمومها سجيّة مخطن من الاختلاف: المحمود والممّود، وفي هذا السياق الثقافي الأديني المخصوص أسهم محي الدين القليبي بمجموعة من المقالات نشرها بمجلة رسالة الإسلام وأظهر فيها من التجديد والجرأة ما يشدّ الانتباه ويدعو إلى البحث والدرس.

1 - محي الدين القليبي (28) الرائد المجهول :

عرّف محي الدين القليبي باعتباره زعيما وطنيا وقياديا في الحزب الحرّ الدستوري القديم (29) ومقاوما ضدّ الاستعمار داخل البلاد وخارجها، ولقد كان يكتب مجلّات من المظاهرات الوطنية التحريضية ضدّ الاستعمار الفرنسي في عدّة صحف تونسية (30) ثمّا تسبّب له في مضايقات ونفي (31)، ويبدو أنّ محي الدين القليبي كان خطيبا متقّنا ممّا هيأه لتقديم مجموعة من المحاضرات في الحلدونية تتعلّق بالحركة الوطنية وبعض قضايا العالم الإسلامي كما ساعد ذلك على التعريف بالقضية الوطنية وكسب الانتصار لها عند سفره إلى المشرق.

والمرجّح أنّ اتصاله بجماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية كان بعد زيارته الثانية إلى المشرق سنة 1949 وهي نفس السنة التي صدر فيها العدد الأول من مجلة رسالة التقريب، ولكن لا نستبعد أن يكون القليبي قد تعرّف على هذه الجماعة في بدايات تأسيسها عند زيارته الأولى إلى مصر سنة 1947 واستقراره بالقاهرة قصد التعريف بالقضية الوطنية.، إذ في نفس هذه السنة تأسست دار التقريب وشرعت في تنظيم برامجها وضبط أنشطتها.

والتأويلات فتجده يقرّ منذ مقدّمة كتابه على لسان سهل بن عبد الله أنّ « لا نهاية لفهم القرآن» (17) إذ في عملية تفسير القرآن «تفاوت الأذهان وتسايق في النظر إليه مسابقة الزمان» (18). وهذا يتماشى مع قول السلف (والعبارة للزرّكشي) : « لكلّ كلمة ظاهر وباطن وهذا ما لا يحصى ولا يعلمه إلا الله .» (19) وبني هذا التصوّر على استحضار حديث نبويّ تناقلته أغلب كتب علوم القرآن بكلّ توجهاتها ومفاده أنّ : « لكلّ آية ظهرا وباطنا ولكل حرف حدا ومطلعا»، وهذا التصوّر يؤكّد أنّ إدعاء امتلاك دلالات القرآن القطعية التي لا تقبل أيّ تشكيك ضرب من التشكّف على النصّ والواقع في أنّ، فمعاني القرآن متعلّقة بتطوّر الزمن وبمتغيّر البيئات لذلك «قال بعض أهل الدوق : القرآن نزول وتنزل فالنزول قد مضى والتنزل باق إلى قيام الساعة» (20). ومن هنا نفهم دعوة ابن عباس وهو الأعرف بالقرآن حسب القدامى : «من أراد علم الأوّلين والآخرين فليقرّ القرآن» (21). هذا يعني أنّ القرآن من حيث معنى يتّكلّ مشروعنا مفتحا على الزمان تتغيّر معانيه بمتغيّر ظروف القوامع وطبيعة الظروف لذلك «قال بعض العلماء لكلّ آية سنون ألف فهم وما بقي من فهمها أكثر» (22). ولم يكتب صاحب البرهان بسرد أقوال العلماء المتخفين بل نجده يعلّق على حديث أبي الدرداء (23) فقال : «أي اللفظ الواحد يحتمل معاني متعدّدة ولا يقتصر به على ذلك المعنى بل يعلم أنّه يصلح لهذا ولهذا.» (24). ومن هنا - وكما يقول صاحب البرهان - : «اختلف الصحابة في معنى الآية فأخذ كلّ واحد برأيه على مقتضى نظره في المقتضى .» (25).

ونفهم ممّا سبق أنّ النصّ القرآنيّ عمل جاهدنا على بناء ثقافة الاختلاف داخل النسيج الإسلاميّ الواحد، ويجب هذا الطرح القرآنيّ المسلمين الوقوع في صدام وتناحر وتقاتل بسبب التعصّب للتأويلات، وكمن من حروب نشبت بين المسلمين بسبب خلاف في فهم النصّ الدينيّ أو تأويل أي القرآن (26)، وقد تبّه المصلحون المسلمون في العصر الحديث إلى مخاطر هيمنة عقلية الخلاف وخطاب الأقصاء والغني، ووجدت كلّ محاولات التقريب بين المسلمين

- المغرب الإسلامي (36)
- تاريخ المذاهب الإسلامية وشمال أفريقيا (37)
- أدب الدعوة إلى الحق (38)
- الرباط في سبيل الله (39)

وسنحاول أن نتناول فكر القليبي التقريري من خلال مدخلين : مدخل تفصيلي سنعتمد فيه الإيجاز ونعرف من خلاله بأهمية كل مقال على حدة ، ومدخل تألفي سنتناول فيه أهم القضايا المطروحة في هذه المقالات المتعلقة بثنائية الخلاف والاختلاف ودورها في توجيه الخطاب التقريري بصفة عامة.

2 - محي الدين القليبي من خلال مقالاته :

1- «المغرب الإسلامي»

يعتبر العدد الأول من «رسالة الإسلام» عددا تأسيسيا سيؤثر لاحقا في فكر جماعة التقرير ومنهجهم في العمل كما سيحدد طبيعة الجهاز الاصطلاحي الذي سيعمل من قبل رواد التقرير الأوائل أو من تبعهم إلى يومنا هذا، إذ ظلت التجارب التقريرية اللاحقة مشدودة إلى النموذج التأسيسي الأول، وفي هذا الإطار تتنزل أهمية هذا المقال الذي اختار له عنوان «المغرب الإسلامي» وهو عنوان مقصود حق القصد ويضطلع بعده مهام من قبيل التذكير بهذا الجزء من العالم الإسلامي الذي مازال يعاني من ويلات الاستعمار، وبأنه مازال متشبثا بثقافته الإسلامية التي حاول المستعمر طمسها دون جدوى. كما يحيل العنوان على المغرب العربي باعتباره نموذجاً للوحدة والتعاون حتى أن الحدود التي أقيمت منذ السيطرة العثمانية عليه بين أجزائه (ليبيا، تونس، الجزائر، مراكش) لم تحل دون تأثير كل قطر من هذه الأقطار بما يحدث في القطر الآخر» (40).

ب - «تاريخ المذاهب الإسلامية وشمال أفريقيا»

نشر هذا العدد بعد ثلاث سنوات من صدور العدد الأول من «رسالة الإسلام»، ويبدو أن محي الدين القليبي كان مشغولا في هذه السنوات الثلاث بالقضية

ولئن كان محي الدين القليبي شخصية ريادية في حركة التحرير الوطني وفي أدبيات التقريب بين المذاهب الإسلامية فإنه لم يلق اهتمام من أقرأوا لتراجم التونسيين ولتجارب التقرير ورواده. ولكم كان استغرابنا شديدا عندما تصفحنا كتابا تهتم بترجمة أعلام تونس (32) فوجدناها خالية من الحديث عن محي الدين القليبي. ولقد سررنا عندما عثرنا على كتاب ألفه ابن محي الدين القليبي تحت عنوان «محي الدين القليبي أو جهاد ثلث قرن» (33) ولكننا لم نجد من بين الوثائق المعروضة في الكتاب ما يشير إلى مقالاته المنشورة في «رسالة التقريب» أو علاقته مع رواد التقريب باستثناء صورة (34) جمعت مع محمد محمد مدني رئيس تحرير المجلة وأحد الأعضاء الناشطين في جماعة التقرير. وجدير بالذكر أن محي الدين القليبي تفرد بكتاباته في مجلة «رسالة الإسلام» لا على مستوى البلاد التونسية فحسب بل كذلك على المستوى المغربي ، ولو استثنينا مساهمة محمد الحفصر حسين البسيطة في إيجاز مهم ألفاظ القرآن الكريم (35)، فإننا لا نجد من المغرب العربي من ساهم في تحرير هذه المجلة وشاركت في تحرير عددٍها الأول التأسيسي غير «محي الدين القليبي»

لقد اعتبرنا محي الدين القليبي رائدا مجهولا ومغمورا من رواد التقريب كادت صورته في هذا المجال تختفي حتى عند أقرب الناس إليه، ولذلك حاولنا في هذا المقال أن نعرف بالقليبي مساهما في بلورة فكر تقريري حاول في ذلك العصر كسر حواجز معرفية وتاريخية ونفسية لم يكن من الهين كسرها وعمل قصارى جهده على ترسيخ منظومة فكرية سياسية تقوم على الاختلاف والتعدد، ولا نبالغ إذا ذهبنا إلى القول بأن محي الدين القليبي كان متميزا في طرجه التقريري مقارنة بمن شاركه الكتابة في مجلة «رسالة الإسلام»

وسنحاول أن نستعرض في هذا العمل أربع مقالات كتبها القليبي ونشرها في أعداد مختلفة من مجلة «رسالة التقريب» وهذه المقالات نذكرها بحسب تاريخ صدورها كالتالي:

الوطنية والتعريف بها خاصة بعدما أسس «دار تونس» بدمشق واستقراره هناك ، ولقد أكد صاحب هذا المقال بأن شمال إفريقيا بصفة عامة وتونس بصفة أخص كان -وما زال- فضاءً للتعدد والتنوع والاختلاف والتعايش المذهبي البناء.

ج - ادب الدعوة الى الحق

تزامن صدور هذا المقال مع ثورة يوليو 1952 ولذلك تجده يتضمن تعديلاً خطيراً للصورة الصوفية فجعل منه صاحب مراقبة ويأس ومقاومة للمعدوان، مما يعني أن للمتصوفة قسطهم من التنوير الحضاري والفعل في التاريخ ولكن الفقهاء شوهوا صورتهم وزيقوا حقيقتهم.

د - الرباط في سبيل الله

يتمحور موضوع هذا المقال أساساً حول مسألة اختلاف المسلمين ولقد حاول صاحبه ضبط الأسباب الأساسية في فرقة المسلمين وتشتتهم ودعا إلى تجاوز الأزمة من خلال التعليم على للاختلاف وإصلاح المدارس الدينية.

3 - الخلاف والاختلاف في فكر محي الدين القليبي

إنّ المدقّق في نصوص محي الدين القليبي المنشورة بمجلة «رسالة الإسلام» يلاحظ أنّ الخطب الواصل بينها يتعلّق بمسألة الاختلاف بين المسلمين وهي مسألة خطيرة شغلت كلّ رّواد التّريب وحاولوا مقاربتها من وجوه مختلفة ، وفي هذا الإطار تناول القليبي مشغل الخلاف أو الاختلاف (41) من خلال أربعة مداخل يمكن ضبطها كالآتي :

١ - تحديد طبيعة الخلاف وأنواعه

لقد أدرك القليبي ضرورة ضبط المصطلحات حتى يتضح المقصود من الكلام فتساءل عن مفهوم المذهب وعمّا يميّزه عن الفرقة إذ « اعتاد المؤرخون أن يطلقوا

على المختلفين في الأصول فرقاً ، وعلى المختلفين في الفروع (العبادات والأحوال الشخصية) مذاهب» (42) وكأنّه بذلك أراد أن يثبّث إلى ضرورة التمييز بين الأصول والفروع وتقديم الفروع على الأصول. ولئن تعلّقت الخلافات بمسائل دينية حقيقية فإنّها سياسية بالأساس إذ «افترق المسلمون في فجر تاريخهم ، واكتوتوا بنار تلك الفتنة. افترقوا في السياسة ، واختلفوا في نظام الحكم ، ولكن لارتباط السياسة بالدين ، انتقل الخلاف من نظام الدولة إلى العقيدة» (43). ولو تتبعنا التاريخ الإسلامي منذ بداياته للاحتقان هيمنة البعد السياسي على خلافتات المسلمين وآية ذلك أنّه « لم يكن النزاع الأول الذي حدث بين المسلمين في فجر التاريخ الإسلامي حسيماً يلوّلي في حقيقته إلا نزاعاً سياسياً يتعلّق بنظام الدولة : نوع الحكومة . شخصية الحكام . أسلوب الحكم . سياسة الحكومين» (44)، وما أشبه الماضي بالماضي فـ« رغم أنّ المسلمين فقدوا الدولة التي اختلفوا على نظامها ، والسلطان الذي تنازعو عليه ، وضعف الدّين الذي نقلوا إليه الخلاف وتفرّقوا فيه ، وأخيراً فقدوا وجودهم وتخلّصهم السّياسة» (45).

ويبدو من خلال حديث القليبي أنّ البعد الدّيني المذهبي للخلاف لم يكن في تاريخنا الإسلامي إلاّ واجهة تخفي أبعاداً أخرى خطيرة تتعلّق أساساً بهيمنة الفقهاء واستبداد السّاسة وتجبّيرهم ، فالحديث عن تداخل بين الأصول والفروع يعني أساساً هيمنة الفقه باعتباره علم الفروع على بقية المعارف والأصول ، وأصبح الاهتمام بفروع الدين والأحكام الفقهية -في عصر التقليد- حديث العامة والخاصة ، فقامت النّاس يهتمّون بفروع الدين وفروعه وفروعه ويركّزون على البعد الحسي المادّي دون تدبّر الأبعاد الروحية المعرفية العميقة للأحكام ، وهذا يعني «أنّ الطّباع العامّ نازع إلى المحسوس نافر عن المعقول الذي لا يعقله إلاّ العالمون الموصوفون في كلّ زمان بالقلة» (46)، وسأبر بعض علماء الدّين العاتقة فصّتوا في الفروع وتفاصيل الأحكام ودوّنوا عشرات المجلّات في مسائل جزئية

السياسي إلى صراع مذهبي عقدي صاحبه تبادل التهم والتشكيك في الدين

كان القليبي واعياً بأن أصل البلاء يكمن في السياسة وأهلها، فهم أفسدوا الدين وجعلوا منه قضاء للتنازع والتقاتل، ويعتمد الناس أساساً على تأحيث العواطف وإحياء الذاكرات، لذلك يعتمدون قراءة اتفاقية لتنازع يركزون فيها على مجموعة دون أخرى ويرسخون فيها ثقافة الصراع والحروب، لذلك ارتبط الخلاف دائماً بالماضي وإن أفرزه الحاضر، ويفضي بنا الكلام إلى ضرورة التمييز بين الخلاف والاختلاف والأسباب المؤدية إلى كليهما.

ب- البحث في أسباب الخلاف ودواعي الاختلاف

بناء على ما سبق نلاحظ أن الأسباب المؤدية إلى الخلاف هي ذاتها المعطلة لكل اختلاف، وحصرها محي الدين القليبي في مجموعة من النقاط تتعلق بهيمنة البعد السياسي وسيادة التعصب والتعصب وتدخل العامة في شؤون الدين، ولم يكن التعصب في بداية الأمر يتبع عقائد حاشية أو نظريات لكل فريق في فقه المعاملات والمعاملات وإثباتها، حدث ذلك عند ما تحمس كل فريق لمذهب سياسي، وأراد أن يكسوه صبغة دينية أدت إلى التناحر والحروب بين الطوائف الإسلامية⁽⁴⁷⁾، ويتبين لنا من خلال هذا الشاهد النصي أن الأسباب المؤدية إلى الخلاف والمعطلة لكل اختلاف متداخلة يؤدي بعضها إلى بعض، فالتعصب للمقائد ارتبط بالفقه والتعصب وارتبط كلاهما بالسياسة وتوظيفها الدين، وتدخل العلاقة في شؤون الدين فتحدثوا في الخلاف والحرام والمحمود والممدوح وسائرهم في ذلك الفقهاء ورجال السياسة حفاظاً على السلطان، فيتفاقم الوضع ويشد التعصب والتناحر والتباغض «وأكثر ما ينشأ ذلك عن تدخل العامة والدعاه أو من هم في منزلتهم فيما هو من خصائص الخاصة والعلماء إذ بذلك تقلب الأوضاع ويتكسر السير ولا منجاة من ذلك إلا بإرجاع الأمور إلى أهلها، والضرب على أيدي الخرامين عليها»⁽⁴⁸⁾.

لا تستحق إلا صفحات محدودة، لقد كرم علم الفروع هيمنة الفقهاء على الثقافة الإسلامية، وعمق تعصب المقلدين للمذاهب الفقهية الخلاف والصراع بين المسلمين، وأصبح كل طرف يعتقد أن فروع الدين التي يعتمدونها في العبادات والمعاملات حقائق ربانية لا تقبل الشك، وكل من خالفها أو عارضها فقد خالف الدين وعارض العقيدة، وأصبح شغل الناس الشاغل كيفية الصلاة وأركانها والوضوء واليتيم وغيرها من الأحكام الفقهية، والحال أن الفقه بني أساساً على الاختلاف، ولقد امتع أئمة المذاهب الكبار عن تعميم آرائهم الفقهية وفرضها على الناس، فأحكام الفروع متغيرة تتغير السياقات والوضعيات وتبدل الأعراف والثقافات. وعلى هذا الأساس ميّز محي الدين القليبي بين الأصول والفروع وما تعلق بكليهما من معارف.

لا يمكن -حسب القليبي- أن نؤسس لثقافة تقوم على الاختلاف والتعدد في إطار نسق ديني غلبت فيه الأدوار وتداخلت فيه الأولويات وتراجعت فيه الحقيقة عن أصولها وجذورها ومقاصده الكبرى لتكتفي بطامح الذين وفروعه.

ولم تكن هيمنة الساسة أقل خطراً من هيمنة علم الفروع ورجاله، فقد أدرك ساسة المسلمين أن الصراع بين أهل الديانة الواحدة يوطد حكمهم ويرسخ سلطانهم ويعطيهم مشروعية الدفاع عن الأمة والحفاظ على وحدتها، فالسياسة كانت الموجه الحقيقي للخلافات الإسلامية الكبرى كما تجسدت في واقعة صفين والفتنة الكبرى، كما أخفى الصراع السني الشيعي لعدة قرون من الزمن الوجه السياسي التوسعي، فأخذ التناقض التركي/العثماني الفارسي/الصفوي بعد دينياً مذهبياً هيمن فيه خطاب الخلافات والتعصب الديني، والأمير ذاته يتكسر مع المشهد الإسلامي المعاصر قبل أحداث ربيع الغضب العربي وبعده، فقد تحول الصراع السعودي الإيراني إلى صراع مذهبي جذبت له الأقلام والفضائيات والمساجد، ولعل ما حصل بالبحرين بعد انتفاضة شعبة تأشياً بثورتي تونس ومصر خير مثال على ذلك، فقد تحول الصراع

١ - الاختلاف يتطلب قبول المخالف والإعتراف به

لعل أهم خطوة في مجال الاعتراف بالآخر والقبول به نذاً وشريكا في الحضارة والحياة تجاوز ثقافة الألقاب والاكتفاء بالأسماء (53)، فالقرآن ألح على غنّب التنابز بالألقاب (54)، والثقافة الإسلامية ثقافة الألقاب بامتياز حتى أننا لا نعرف بعض الأفراد والمجموعات إلا من خلال ألقابها من قبيل: الجاحظ والتمتني والمعتزلة والخوارج والرافضة والنواصب (...).، ونتحسس من خلال قراءة نصوص القليبي أنّ الرجل يحاول قدر المستطاع تجاوز ثقافة الألقاب ليرسي ثقافة بديلة تقوم على الاختلاف، واعتبر القليبي «المذهب الاياضي من مذاهب المحكمة» (55)، ويعتمد في عرضه اسمين قبل بهما الإياضية ويتجنب استعمال اللقب المهيمن في الثقافة الإسلامية ونقصه به الخوارج، فالإياضية يرفضون انتسابهم للخوارج، وما الخروج في الحقيقة إلا لقب اعتمدته أعيان الجماعة ليان ضلالهم وخروجهم عن الدين.

إنّ الاعتراف بالآخر يعني فيما يعني القبول به كما هو في الأصل من تعديل أو تزويق، فكل مجموعة دينية أو سياسية أو ثقافية لا بد أن تتعامل مع الآخر من خلال اسمه الذاتي اختاره لنفسه وصورته التي وجدت في التاريخ، وكم من صور مشوهة عطلت كل تواصل، وكم من لقب ساند حال دوت التعارف والحوار. ولذلك يجتهد القليبي كلما ساحت الفرصة له في بيان أصالة الاسم وأبعاده وإظهار الصورة الحقيقية دون تشويه أو تزوير، وهذا ما نلاحظه بجلاء عند حديثه عن التصوّفة المرابطين (56).

ب - تونس نموذج الاختلاف المذهبي البنياء والتعايش التسلمي بين المسلمين

ركّزت كتب التاريخ الرسمية على نماذج سياسية واجتماعية تحوّل فيها الاختلاف إلى صراع وقتال، وكانّ التنزّع الديني والمذهبي والايدي لا يؤدي إلا إلى الخلاف القاتل، وأكد القليبي أنّ التجربة التونسية - المغاربية تظهر العكس وتؤكد أنّ الاختلاف مصدر إبداع

وقد تتداخل الأبعاد السياسية والنفسية والاجتماعية لتفرز بعدا إيديولوجيا صارما يرى في كلّ اختلاف خلافا وخطرا على الإسلام والمسلمين، وفي هذا السياق اعتبر دعاة الحركة الوهابية منذ نشوئها التصوّف ضربا من البدع ومرضاً أصمّ بالأمة ودينها، والحال أنّ الفكر الصوفي جزء من الثقافة الإسلامية يستقطب عددا لا يستهان به من المسلمين في المغرب العربي وإفريقيا ومصر وبلاد الشام وإيران وبقية الدّول الآسيوية، فهل من المبرّر أن نرفض الاختلاف ونقصي أهل التصوّف متعلّة أنّ الدين يبيّن وواضح المعالم، لقد نتبه محي الدين القليبي إلى خطورة هذه المسألة التي تواصل تداعياتها إلى اليوم، فتحدّث عن التصوّف بما هو «مرابطة» (49) وجهاد وعمل، والمرابطون عندهم هم «مطوعون بأموالهم وأنفسهم، لا يأخذون شيئا من الحكومة ولا من الناس، ولكنهم يعملون في حياتهم البسيطة على كدهم وعملهم الخاص» (50)، وغيح الاستثمار في تشويه صورة التصوّف وشخّط الطريقة واستغل أصحاب الطرق في تمرير سياسته الإستعمارية (51)، وانتقد السليقيون التصوّف من خلال صورة الطريقة السائدة، فكان رفضهم الاختلاف قائما على صور واهية ومواقف سياسية «ومن هنا نشأت الخصومة بين السلفيين والطريقين، فهي خصومة سياسة أكثر منها دينية» (52).

4 - من الخلاف إلى ثقافة الاختلاف : استشرافات :

لو أردنا أن نرصد مشروع محي الدين القليبي التفرّيعي لاختزناه في شعار «من الخلاف إلى الاختلاف»، فالأصل في الثقافة الإسلامية قيامها على الاختلاف والتعدّد، وما الخوف من الخلاف إلا مرض أصاب الحضارة الإسلامية زمن تراجعها وهيمنة الاتباع والتقليد عليها.

ويمكن اختزال مشروع القليبي في بناء ثقافة الاختلاف في ثلاثة مدخل أساسية:

ج - القربية على الاختلاف والمجتمع الإسلامي المنشود

أولى القليبي أهمية كبرى للتربية والتعليم في بناء مشوده الثقافي، إذ لا يمكن تجاوز ثقافة الخلاف والإقصاء والتعصب في طار تعليم متخلف وأمية متجذرة، فلا بدّ من محو الأمية وتطوير التعليم وتدريب المتعلمين على الاختلاف والتعدّد، فقد أفسد بعض العلماء الانتهازيين العلم والتعليم وتركوا لنا إرثاً ثقافياً مقلداً بالعداوة والبغضاء والكراهية، ولم يكن ذلك إلا تقرباً من السلطان وخدمة لنظريات الحكم، وكانوا يخدمون رعاياهم، ويتقربون إليها بتدعيم مذهبيهم الذي قامت عليه، وابتكار صور له من نصوص الدين، طمعا في مالها وجاهها، وفي الوقت نفسه يتقربون إلى العامة بمجاراتهم في إشاعة الفتنة وقالة سوء ضدّ مخالفيهم⁽⁶¹⁾، وعلى هذا الأساس وصلت لنا الحقائق مشوّعة وبنيت الصور بطرق مريبة تفعل الصدام وتدخل إلى الحزب الدائم من الآخر المخالف.

إنّ ثقافة الاختلاف تندرج عند القليبي ضمن مشروع إصلاحية، هيمن بالسبقية الإصلاح الثقافي التربوي على الإصلاح السياسي، وهذا الخط السياسي هيمن على المدرسة التونسية وأعلامها من أواخر القرن التاسع عشر، فكان القليبي توارثاً لها، ولا مبرر للخلاف والصدام في إطار ثقافة علمية تقوم على الصراحة وجذبة الطرح، ومن هنا دعا القليبي إلى ما أسماه بالخلاف العلمي بمعنى «أن يكون الخلاف في الرأي خلافاً علمياً طاهراً نقياً لا يدعوا إلى الخصومة، ولا يورث الحقد والبغضاء بين المتخالفين»⁽⁶²⁾.

ونفهم من كلام القليبي أنّ الاختلاف ليس مجرّد سلوك عرضي أو كلام يقال في المنابر بل هو ثقافة وجزء من بناء الشخصية، فلا بدّ أن يتربّز الإنسان منذ طفولته على الاختلاف والقبول بالآخر وأن يتعلّم آداب الاختلاف وأخلاقيات التعدّد، ولذلك ركّز القليبي على الأجيال الناشئة في عصره فهم المعنيون الحقيقيون بهذه الثقافة، وبناء على ذلك «يجب أن نعمل جاهدين على توحيد القلوب في الأجيال الحاضرة بالدعاية وبكل وسائلها،

وتواصل، وآية ذلك أنّ «الاختلاف المذهبي الذي لعب في المغرب الإسلامي دوراً خطيراً لم يؤثر فيه كوطن بكل معاني الوحدة على اتساع رقعة»⁽⁵⁷⁾، ونلاحظ أنّ القليبي يقترح «المغرب العربي» نموّالاً للتعاضد الديني والمذهبي والإثني القائم على الاختلاف والتعدّد والاحترام المتبادل، فالاختلاف لم يمسّ بوحدة البلاد بل زاد من تماسكها وإصرار أهلها على العمل والمثابرة والتعاون، وحتى «الحدود التي أقيمت منذ السيطرة العثمانية عليه بين أجزائه (ليبيا، تونس، الجزائر، مراکش) لم تحل دون تأثير كلّ قطر من هذه الأقطار بما يحدث في القطر الآخر»⁽⁵⁸⁾. وهذا ما عزّز بطولات النضال والمقاومة ضدّ الاستعمار الفرنسي، فلم يكن الاختلاف عائقاً يحول دون التوحّد والتعاون، بل كان مصدر قوّة المجاهدين، إذ عملوا جميعهم على «إحباط محاولات الأياداة والإدماج في كلّ من الجزائر وليبيا المستعمرتين استعماراً مباشراً، وبهذا كله يتضح السبب الرئيسي في فناء معظم النزعات والمذاهب التي كان لها دعاء وأنصار في المغرب العربي والتي لم يبق منها إلّا المذهب الحنفي والمالكي اللذان يهودان الأغلبيّة الساحقة من سكانه، ثم المذهب الإباضي من مذاهب المحكّمة الذي لا تزال من أنصاره بقايا تذكر بدولة بني رستم الإيباضية المذهب»⁽⁵⁹⁾. وأكد القليبي «أنّ هذه المذاهب على اختلافها استطاعت أن تحيا بعضها مع بعض في ونام، كما سنبينه في الفصل الآتي إن شاء الله»⁽⁶⁰⁾.

ونفهم من كلام القليبي إصراره على جلب الأنظار باتجاه تجارب تونسية مغاربية أهلها المهتمون والمختصون، فالشرق يكاد يستأثر بالدرس والاهتمام، والحال أنّ المغرب العربي يحتمي من التجارب ما يمكن الاستفادة منه في بناء نماذج اختلاف تقوم على العيش المشترك والتعاون والإبداع الحضاري الجمعي. ولا يمكن بناء هذه النماذج وتحقيق هذا المنشود إلا بإرساء ثقافة اختلاف محورها التعليم.

محي الدين القليبي استطاع أن يثير القضايا الأساسية المتعلقة بمشغل الاختلاف بما هو منشود اجتهد عدد كبير من العلماء والمثقفين على تحقيقه انتصاراً للحرية والعدالة والإنسان، ويتسم طرحه بالجدية والجرأة والوضوح، فانتقد الخلاف الفقهي بما هو تعصب وتقليد أعمى وقضح الساسة ودورهم في تأجيج نار الخلاف والصراع بين المسلمين أنفسهم، وكان من الممكن تطوير ما جاء به القليبي من أفكار وأطروحات ولكن إعماله من قبل الباحثين حال دون التعرف على نصوصه ومنشوده التقريري، وما هذا العمل إلا محاولة قد تتبعها محاولات أخرى تعمل على تسليط الضوء على إسهامات تونسية مغاربية، من المفيد التعرف إليها والتعريف بها.

وفي الأجيال المقبلة بالتعليم وعلى الخصوص في المعاهد الدينية الإسلامية، وهنا تتجلى مهمة القائمين عليها في هذا الأمر وما يجب عليهم من انتقاء الكتب وتطهيرها من لؤثة الخلاف المفرق، والجلد والالتهامات التي تورث الأحقاد بين أهل الدين الواحد الموحد، وأن تلهيهم أمر تربية هذا الجيل أن ينشئوا على التسامح وسعة الصدر واحترام الآراء، وتقدير العقائد (63).

ليس من اليسير الحديث عن ثقافة الاختلاف دون القيام بإصلاح ثوري في التعليم تتحرر فيه المواد التعليمية من الذاكرة الخلافية وهيمنة الكتب السجالية الصدمية التي توجه معالم الثقافة الإسلامية وجهة ارتدادية تقطع كل وصل.

نخلص في ختام هذا العمل إلى القول بأن

المواشم والإحالات

- (1) وهي كثيرة.
- (2) جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، سلسل النساء تهذيب لسان العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ج1، ص 360
- (3) ابن منظور، المصدر نفسه، ج1، ص 361
- (4) ابن منظور، المصدر نفسه، ج1، ص 361
- (5) يعتبر القرآن الاختلاف حقيقة إنسانية وحاجة طبيعية لا يمكن قمعها، وعلى هذا الأساس خلق الله لشر في السس وثقافات وجسيات مختلفة وفي هذا الإطار يمكن أن نذكر - على سبيل التاويل - دعوة افران «يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات / 13)، واعتبر الفرقان الاختلاف أنه من آيات الخالق جاء به ما يؤكد ذلك «وَمِنْ آيَاتِهِ حَتَّىٰ تَخْشَعَتِ الْأَرْضُ وَالْأَصْحَابُ الْأَشْفَاءُ وَالْزَّيْنَةُ وَالْأَنْبِيَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ» (الروم / 22)، لا مَرَّ أَنْ يَرَفَعُ حَقَّ الْاِخْتِلَافِ وَأَنْ يَصْرَّ عَلَى اِمْتِلَاقِ اِحْقِيقَةِ الدِّينِ دُونَ عِبْرَةٍ مِنَ الْمَطْوَاعِ وَالْمَقَارِبَاتِ. وَهُوَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَخَلَعَ الْخَلْقَ آتَمَةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَالُوْنَ مُتَحَفِّينَ * (هود/ 118)، ولذلك حلفهم الله متساوين في رزاهم وتصوراتهم وهم ما يحسنه نص الآية التالية * لِكُلِّ جَمْعَةٍ مِّنْكُمْ شَرْعَةٌ وَمِنَآ حَقُّ اللَّهِ أَنْ يُخَلِّقَ أَتَمَّ وَاحِدَةً وَلَٰكِنِّي نُيْلُوكُمْ فِي مَا أَنْتُمْ فَاغْتَبَا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِي تَخْلُقُونَ» (الأنعام / 48).
- (6) ابن منظور، المصدر نفسه، ج1، ص 361
- (7) ابن منظور، المصدر نفسه، ج1، ص 362

- (8) ابن منظور، المصدر نفسه، ج 1، ص 362
- (9) ابن منظور، المصدر نفسه، ج 1، ص 362
- (10) يمكن أن نحيل في هذا الإطار على الشاطبي في كتابه «الوافقات» حيث خصص المسألة 11 «في بيان أسباب الخلاف بين حملة الشريعة» والمسألة 12 «من الخلاف ما لا يعدّ في الحقيقة خلافاً بل يرجع إلى الوفاق لأسباب» وناول فيها حاشته «ما كان ظاهراً الخلاف وليس في الحقيقة كذلك»، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، «الوافقات»، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، دت.
- (11) عبد الكريم سروش، السياسة والتدين: دقائق ومآزق عملية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2009، ص 244، ترجمة: أحمد القبايلي
- (12) وهذا ما تؤكدّه الآيات التالية
- آل عمران : 55 « ثُمَّ إِنِّي مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فَمَا كُنْتُمْ بِهِ تَخْتَلِفُونَ »
- المائدة : 48 « إِنِّي إِلَهُ مَرْجِعُكُمْ خَبِيرًا فَبَيْنَكُمْ أَمْ كُنْتُمْ بِهِ تَخْتَلِفُونَ »
- الأنعام : 164 « ثُمَّ إِنِّي مَرْجِعُكُمْ فَبَيْنَكُمْ أَمْ كُنْتُمْ بِهِ تَخْتَلِفُونَ »
- الحج : 69 « أَلَمْ يَكُنْ يَكُنْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَا كُنْتُمْ بِهِ تَخْتَلِفُونَ »
- (13) سبأ / 24
- (14) هذا ما نلاحظه بوضوح عندما ندرس الاختلاف بين السنة والشيعية، إذ أن الخلاف بينهما لم يكن في الحقيقة غير اختلاف في تأويل معاني القرآن، وفي هذا السياق يمكن الاطلاع على :
- * علي الأمين، السنة والشيعية من وجهة «سلام» أحد وجهات متعددة دراسة فقهية وكلامية في مسألة الخلافة والإمامة تسقط أسباب الخلاف وتثبت حق الاختلاف، مدار العربية معجم بشرون، بيروت، 2011
- (15) بدر الدين الزركشي، شرحه في عدم افتراق دار الكتب الشيعية، بيروت، لبنان، 2001، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، (منشور في معهد فني بصري، ج 2، ص 55)
- (16) الزركشي، المصدر نفسه، ج 2، ص 51 (سورة 36 مدقة بحكم من أمثله)
- (17) الزركشي، المصدر نفسه، ج 1، ص 30،
- (18) الزركشي، المصدر نفسه، ج 1، ص 36
- (19) الزركشي، المصدر نفسه، ج 1، ص 37
- (20) الزركشي، المصدر نفسه، ج 2، ص 178
- (21) الزركشي، المصدر نفسه، ج 2، ص 171
- (22) الزركشي، المصدر نفسه، ج 2، ص 171
- (23) وعن الحديث : «أمر القرآن على سبعة أحرف لكل آية منه طهر وعلّ»
- (24) الزركشي، المصدر نفسه، ج 2، ص 226
- (25) الزركشي، المصدر نفسه، ج 2، ص 178
- (26) يذكر على سبيل أمثال الخلاف بين علي بن أبي طالب والخارجيين عنه، إذ كثرت المحاكم الأولى علناً لثلاثة أسباب :
- لآية أباح النظر في استقامة عثمان وظلم قتله
- لآية توقّف عن قتال معاوية : الفتنة الباغية
- لآية أباح في جموع الجمل أخذ المال دون السي
- ولعلّ ما يؤكد ما ذهبنا إليه ما أورده الطبري من كلام لصغر بن منكي وريد بن قصبين الطائي (من أعضاء المحكمة) وخناه إلى علي بن أبي طالب جاءه «يا علي أجب إلى كتاب الله عز وجل إذا دعيت إليه وإلا بدعت برمتك إلى القتل أو نفل بك كما فعلنا ما بن عقاب»، محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري،

بيت الأفكار الدولية، عمان، دت، فصل: اعتزال الخوارج علينا وأصحابه ورجوعهم بعد ذلك، تحقيق: أبو صعب الكرمي، ج 1، ص 2914

(27) تأسست جماعة التقريب بين المذاهب في أربعينيات القرن العشرين في القاهرة، وترأسها محمد علي علوية باشا، وتولى الأمانة العامة فيها السيد محمد تقي الدين القمي وأصدرت مجلة «رسالة الإسلام» تولى رئاسة تحريرها محمد محمد عتي

(28) ولد محي الدين بن محمد بن عبد القادر القليبي حوالي سنة 1900 أو 1901 وتوفي في 1 ديسمبر 1954 بدمشق ونقلت وفاته إلى تونس في 8 أبريل 1967، التحق بالريثونة ولكنه انقطع عند وصوله إلى سنة «التطويع» عن الدراسة، وانضم إلى العمل الوطني والإصلاحي، سافر إلى المشرق مرتين، الأولى سنة 1947 استقر بالقاهرة حيث اكترى بيتاً أسماه «بيت تونس»، ثم بعد عودته سنة 1948 إلى تونس سافر ثانية إلى المشرق سنة 1949 واستقر بدمشق حيث أسس هناك أيضاً «بيت تونس» كما أسس دار الفكر الإسلامي للترجمة والنشر.

(29) الحزب الحر الدستوري التونسي هو أول حزب وطني يتأسس بالبلاد التونسية وكان ذلك في شهر مارس/آذار 1920، وقد أصبح يعرف بعد سنة 1934 بالحزب الدستوري القديم مقابل الحزب الحر الدستوري الجديد الذي أسسه أخيه بورقية وعدد من زملائه في 2 مارس من تلك السنة. يعتبر الحزب الحر الدستوري التونسي تطوراً لحركة الشباب التونسي التي نشطت وقامت قبيل الحرب العالمية الأولى. وبعد تلك الحرب ساهمت جملة من العوامل الداخلية والخارجية في ظهوره من بينها على مستوى عالمي الإعلان عن مبدأ الرئيس الأمريكي ولسن الداعية إلى تحرير الشعوب وحب في تقرير مصيرها بالإضافة إلى تنامي حركات التحرر في العالم كما سمحت هذه بعد الحرب، بحريتين الويسيين بالحرك والتقدم بعدد من المطالب الوطنية. وقد التفت الحزب حوله كتب تونس الشهيدة الذي صدر أذاك باريس بأعضائه الشيخ عبد العزيز الشاذلي والمؤسسون هم بالإضافة إلى: شيخ التعلالي، صالح فرحات ومحيي الدين القليبي وأحمد توفيق المنيني وأحمد الصافي وأحمد السقا وعلي كاهن وجوهرة المسري والحبيب وويش ...

(30) من قبيل «لسان الشعب»، «المفسر»، «الندى»، «المصور»، «مرشد الأمة»، «الحديد»، «والصواب» و«الإرادة» و«الزهرة» التي ترأس تحريرها لفترة في الزم.

(31) توفي سنة 1934 إلى برج البوف (برج بورقية بعد الاستقلال) مع الحبيب بورقية .

(32) من ذلك على سبيل الذكر

- كتاب «أعلام تونسيون» للصادق الزمرلي، دار الغرب الإسلامي، 1986، وقدم له حمادي الساحلي
- كتاب «شخصيات تونسية» لأحمد الطويلي، الشركة التونسية للنشر وتوزيع فنون الرسم 2004، تونس

(33) عبد القادر القليبي، محي الدين القليبي أو جهاد ثلث قرن: مجموعة وثائق انتقاها وأعداها للشرب عبد القادر القليبي، مع محمد بقلع الشاذلي القليبي، دار سراس، 2004

(34) انظر الصورة ص 374 من الكتاب المذكور سابقاً

(35) مجمع الباط القرآن الكريم (من بحوث مجمع فؤاد الأول للغة العربية)، ألفه بالاشتراك مع عبد المصم خلاف، رسالة الإسلام، الطبعة الثانية، نشرها كل من مجمع البحوث الإسلامية بالأساتذة الرضوية المقدسة، ومجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية، 1999، السنة 4، عدد 16، أكتوبر 1952، محرم 1372 هـ

(36) رسالة الإسلام، السنة 1، عدد 1، يناير 1949، ربيع الأول 1368، الطبعة الثانية، نشرها كل من مجمع البحوث الإسلامية بالأساتذة الرضوية المقدسة، ومجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية، 1999

(37) رسالة الإسلام، السنة 4، عدد 14/2، أبريل 1952، رجب 1371 هـ

(38) رسالة الإسلام، السنة 5، عدد 17، يناير 1953، ربيع الأول 1372 هـ

- (39) رسالة الإسلام، السنة 4، عدد3/15، يوليو 1952، شوال 1371 هـ
- (40) رسالة الإسلام، السنة 1، عدد1، يناير 1949، ربيع الأول 1368، ص83
- (41) ورد استعمال اللفظين عنده في أغلب الأحيان بنفس المعنى.
- (42) رسالة الإسلام، السنة 4، عدد 2/14، ص199
- (43) رسالة الإسلام، السنة 5، عدد1/17، يناير 1953، ربيع الأول 1372 هـ، ص88
- (44) رسالة الإسلام، السنة 4، عدد 2/14، ص198
- (45) رسالة الإسلام، السنة 5، عدد1/17، ص89-90
- (46) أبو رباح محمد بن أحمد البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، دار الطليعة، بيروت، 1983، ص78، باب 8 في مبدأ عبادة الأصنام وكيفية المنصوبات،
- (47) محي الدين القليبي، تاريخ المذاهب الإسلامية وشمال أفريقيا، رسالة الإسلام، السنة 4، عدد 2/14، أبريل 1952، روح 1371 هـ، الطليعة الثانية، مشرعا كل من مجمع البحوث الإسلامية بالأساتنة الرصوة المقدسة، ومجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية، 1999، ص198.
- (48) محي الدين القليبي، تاريخ المذاهب الإسلامية وشمال أفريقيا، ص198-199
- (49) محي الدين القليبي، الرباط في سبيل الله، رسالة الإسلام، السنة 4، عدد3/15، يوليو 1952، شوال 1371 هـ، ص306
- (50) محي الدين القليبي، الرباط في سبيل الله، ص306
- (51) محي الدين القليبي، المصدر نفسه، ص306
- (52) محي الدين القليبي، المصدر نفسه، ص313
- (53) الاسم مقترن بالارادة والاحتياج ريب مقترن بالنقص والخير، وكل واحد مجموعة تحتها إسماء يمكن هويتها، وبعض خصوصية لتدخل معها من خلال معنى خرمكون محي في أغلب الأحيان يعرف باللفظ، جاء في لسان السبابة واللفظ السبابة اسم غير مكتمل به جمال الحسن محمد بن مكرم بن منظور، لسان اللسان: تهذيب لسان العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ج2، ص513
- (54) الآية 11 سورة الحجرات
- (55) محي الدين القليبي، المغرب الإسلامي، رسالة الإسلام، السنة 1، عدد1، يناير 1949، ربيع الأول 1368، ص83
- (56) انظر: محي الدين القليبي، الرباط في سبيل الله، مصدر سابق، ص306
- (57) محي الدين القليبي، المغرب الإسلامي، رسالة الإسلام، السنة 1، عدد1، يناير 1949، ربيع الأول 1368، ص82.
- (58) محي الدين القليبي، المغرب الإسلامي، ص83
- (59) محي الدين القليبي، المغرب الإسلامي، ص83
- (60) محي الدين القليبي، المغرب الإسلامي، ص83
- (61) محي الدين القليبي، أدب الدعوة إلى الحق، رسالة الإسلام، السنة 5، عدد1/17، يناير 1953، ربيع الأول 1372 هـ، ص98
- (62) محي الدين القليبي، أدب الدعوة إلى الحق، ص89-90
- (63) محي الدين القليبي، أدب الدعوة إلى الحق، ص90

المغرب الإسلامي (*)

المجاهد السيد محي الدين القليبي

يبتدئ تاريخ المغرب الإسلامي بصفته بلداً إسلامياً له آثاره في مختلف نواحي الأوطان الإسلامية، وتختلف خطواته أثناء تطوره وانتشاره في أواخر القرن الأول للهجرة، أو بالأحرى في أيام عبد الملك بن مروان عند ما ولى عليه حسان بن النعمان الفسافي للمرة الثانية، فأنشأ منه هذا الوالي بحصانه ولاية إسلامية تتمتع بكامل استقلالها الإداري، وتعود أمورها السياسية العامة مباشرة إلى مقر الخلافة الأموية دون أن يكون لعالم مصر أي سلطان عليها كما كانوا يحاولون، وعلى الرغم من أن ظهور النزعات المناوئة لحم الأمويين من شيعة وخوارج لم يكن بصفة فعالة إلا بعد ربع قرن من هذا التأسيس، فإنه مما لا شك فيه أن العناصر الأولى التي استطاعت أن تثير على الخلافة الأموية ما أثارت من زوابع في المغرب وانتهت بفصله نهائياً عن الخلافة في أوائل الدولة العباسية كانت موجودة من قبل ذلك فيمن نزع إلى المغرب من جنود وأسائلة ومهاجرين.

على أن جميع الأطوار التي مرت بالمغرب الإسلامي من لدن استقراره كبلد إسلامي حتى الآن، والتي اصطفت بشئ النزعات والأهواء كانت تدل على شيء واحد في جوهرها، وهو وحدته كوطن واحد في جميع مقوماته من طبيعية وعلية ولغوية، تلك الوحدة التي تجلت أحياناً في طابع سياسي عام، كما وقع في دولتي الفاطميين والموحدين، وفي مد وجزر إقليبيين، كما وقع في مختلف الدول التي نشأت فيه خلال هذه المدة الطويلة، والتي لم يتفق أن استقرت على حدود معينة في فترة من فتراتها. وهذا نستطيع أن نفهم العلة التي حملت الاختلاف المذهبي الذي لعب في المغرب الإسلامي دوراً خطيراً لم يؤثر فيه كوطن واحد بكل معاني الوحدة على اتساع وقمته التي تمتد من حدود مصر الغربية إلى المحيط الأطلسي،

ومن شواطئ البحر الأبيض المتوسط إلى الصحراء الكبرى. وهذا أيضاً نستطيع أن نفهم العلة في أن الحدود التي أقيمت منذ السيطرة العثمانية عليه بين أجزائه وقسمته إلى أربع مقاطعات - ليبيا وتونس والجزائر ومراكش - لم تحمل دون تأثير كل قطر من هذه الأقطار بها يحدث في القطر الآخر من أحداث، فعلى الرغم من أن السياسة الإيطالية كانت تحاول تبديل الجنس العربي بالجنس الإيطالي في طرابلس، كما حاولت ذلك من قبل فرنسا في الجزائر، إن هاتين المحاولتين يرجع الكثير من إخفاقهما إلى وجود دولتين محميتين، إحداهما تونس الواقعة بين طرابلس والجزائر، والأخرى المغرب أو مراكش الواقعة في الطرف الأقصى من المغرب الإسلامي، فالصورة الدولية الشكلية التي بقيت لهاتين الدولتين كانت عاملاً فعالاً في إحباط محاولات الإزادة والإدماج في كل من الجزائر وليبيا المستعمرتين استعماراً مباشراً، وهذا كله يتضح السبب الرئيسي في فناء معظم النزعات والمذاهب التي كان لها دعاة وأنصار في المغرب الإسلامي، والتي لم يبق منها إلا المذهب الحنفي والمالكي اللذان يسودان الأغلبية الساحقة من سكانه، ثم المذهب الإباضي من مذاهب المحكمة الذي لا تزال من أنصاريه بقايا تذكر بدولة بني رستم الإباضية المذهب والتي قامت في الجزائر الغربية قبل منتصف القرن الثاني على أن هذه المذاهب على اختلافها استطاعت أن تحيا بعضها مع بعض في وثام، كما سيبينه في الفصل الآتي إن شاء الله.

(*) رسالة الإسلام، السنة 1، عدد 1، يناير 1949، ربيع الأول 1368، دار المغرب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، ص 82، 83

تاريخ المذاهب الإسلامية في شمال أفريقيا (*)

لخضر المجاهد التونسي الكبير السيد عي الدين القلبي

تمهيد:

لم يكن النزاع الأول الذي حدث بين المسلمين في فجر التاريخ الإسلامي حسبا يلدو لي في حقيقته إلا نزاعاً سياسياً يتعلّق بنظام الدولة: نوع الحكومة. شخصية الحكام. أسلوب الحكم. سياسة المحكومين. فلقد ذهب كل فريق مذهباً خاصاً به في كل ما تقدم، فكانت المذاهب السياسية في نظام الدولة، ولم يكن يتبع في بداية الأمر عقائد خاصة أو نظريات لكل فريق في فقه المعاملات والعبادات وإبنا حدث ذلك عند ما تمسّس كل فريق لمذهبه السياسي، وأراد أن يكسوه صبغة دينية أدت إلى التنافر والحروب بين الطوائف الإسلامية، ولولا ذلك لكادت المذاهب لا تخرج عن اختلاف نظريات في سياسة الدولة وتباين اتجاهات في قانون علاقات الأفراد، ولكفى المسلمون أنفسهم استباحة بعضهم أعراض ودماء بعض ولما تفرقوا خلافاً لما أمر الله، ولما تحقّقهم الناس واستذلّوهم عقاباً من الله.

وإذا كان الاختلاف في الرأي طاهرة لازمة لكل مجتمع قام على عقيدة سخرت وامتد نفوذها، فاقضى هذا الاعتداد والانتشار قيام دولة، وإنشاء حكومة لحياة العقيدة وحنط النظام الذي جاءت به لذلك المجتمع، فإن المهارات الكلامية، والحروب المسلحة بعدها عبر لازمة بين معتنقي تلك العقيدة إذا ما احتلّت آرائهم في الفروع والجزئيات، وأكثر ما ينشأ ذلك عن تدخل العامة والدماء أو من هم في مرئيتهم فيها هو من حصائص الخاصة والعليا إذ بذلك تنقلب الأوضاع، ويتكسر السبر ولا صراحة من ذلك إلا بإرجاع الأمور إلى أهلها، والصرب على أيدي المرامين عليها والرجوع إلى الله ورسوله فيها.

فروق ومذاهب:

اعتاد المؤرخون أن يطلقوا على المختلفين في الأصول فرقاً، وعلى المختلفين في الفروع (العبادات والأحوال الشخصية) مذاهب، وقد عرفت شمال إفريقيا منذ حدوث الاختلاف الأول في الإسلام من الفرق - فرقة الخوارج - جاء بها عكاشة الصمري إلى تونس ودعا إليها بين البربر من سكانها، فكانوا أكثر معتنقي فكرته، جميعهم حوله، وثار بهم على حال الأمويين في شمال أفريقيا، سنة 124 هـ وجاء على أثره عبد الرحمن بن حبيب واستعمل أمره لأن الدولة الأموية كانت مشغولة بظهور الدولة العباسية بالشرق، واستقر هذا المذهب الذي يكاد يكون عهده سلسلة متنامية للحلقات من الحروب والثورات لإثبات مثله العليا في نظام الحكم. وقد تمكن من ذلك في فترات وأنشأ دولاً وحكومات لعل آخرها دولة بني رستم في تيهرت من بلاد الجزائر، واستقر هذا المذهب وتبعته فروعه كالأزواقة والعجاردة والصفيرية والإباضية، وهم الذين لا يزالون إلى اليوم في شمال إفريقيا، يعيشون جماعات تتبع نظاماً محكماً يشه الدولة التي يراها المذهب ويحافظون على آرائهم في الأصول والفروع في نظام الدولة والجماعة، وعلاقة الفرد

(*) رسالة الإسلام، السنة 4، عدد 14 / 2، أبريل 1952، رجب 1371 هـ، «دور الفرق بين المذاهب الإسلامية»، القاهرة، ص 198-202

بالفرد واشتهر من بينهم علماء زحرت المكتبات بمؤلفاتهم ذات القيمة العلمية في فروع المذهب وأصوله وفيما وراء العقيدة المذهبية، ولولا التمسك بالاعتصام بالاعتصام بها في كثير من الدراسات إلا أنهم حرّموا منها كما حرّموا من غيرها من كتب المذاهب الأخرى، خصوصاً التي لا علاقة لها بمسائل الخلاف، ومعتقو هذا المذهب يسكنون وادي مزاب من جنوب الجزائر وجزيرة جربة من مملكة تونس وجبال نفوسة وفرن وفساطو وغيرها من مملكة طرابلس، ولهم صلات وثيقة بإباضي عمان وزنجبار، وفي داخل عمان تقوم الحكومة العاملة المستقلة التي يقرها المذهب ويعتبر أرضها دار إسلام. ولأتباع المذهب مدارس يدرس فيها علمائهم. قواعد المذهب وأصوله.

وتأتي بعثات منهم إلى تونس والجزائر ومراكش، وأحياناً إلى مصر لدرس العربية والتفسير والأصول، أما العقائد وإلفقه فهم يدرسونها على شيوخهم، ولا تكاد تحس بأي فرق ولا تشعر بأقل وحشة بينهم وبين أصحاب المذاهب الأخرى في شمال إفريقيا، لأن أخوة الإسلام القوية في المغرب تغطي على كل شيء، وكثيراً ما يحصل النقاش بينهم في مسائل الخلاف ولكن بكل أدب وتسامح، وفي الكفاح الوطني، يشتركون مع إخوانهم جنباً لجنب.

المذهب المالكي:

عند ما كان النزاع بين الحوارج وأهل السنة والشيعة في الأصول أو السياسة العليا، لم تكن قد ظهرت مذاهب الفروع رغم ارتفاع بعض العلماء المشهورين من أهل السنة التونسيين إلى المشرق لطلب العلم، ورواية الحديث بالخصوص كمحمد الرحمن بن رباد، وأسد س الفرات، فإن المذهب المالكي لم يبرز كمذهب إلا على يد الإمام سحنون بن سعيد التنوخي في أواخر القرن الثاني 190هـ، لما ضط هذا المذهب في كتابه (الدونة الكبرى) ومذهب الإمام مالك هو المذهب المشرع انتشاراً عالياً في بلاد المغرب - ليبيا وتونس والجزائر ومراكش - وحتى سوادين أواسط وغربي أفريقيا. وبلغت تأليف علماء هذا المذهب في فروع العدد العظيم، طبع منها ما طبع وبقي الكثير منها مخطوطاً نادراً ينهض العلماء بجوارته في حرائهم الخاصة، ويدرس مع العلوم الدينية واللغوية في الكليات الشهيرة في هذه الأقطار، فأهل الصحاري والسوادين يدرسون في تبكنو وشنجيت وفي مراكش في جامع القرويين، وفي الجزائر معهد بن باديس أخيراً، وفي تونس جامع الزيتونة، وفي ليبيا جامع الباشا. ذهب جماعة من قبيلة كتامة البربرية إلى الحج، فلقبهم داعية الفاطميين باليمن أبو عبد الله الصنعاني، فأتوا بفكرة علمه، وفصاحة لسانه، وبعد نظره، فدعوه إلى بلادهم المغرب فرحل معهم، واجتمع عليه البربر من كل مكان، فأظهر دعوته لآل البيت فيهم فأتوا بها، وأخذوا على أنفسهم الجهاد في سبيلها، فنظمهم وسار بهم لفتح طريق الدولة الجديدة، وقامت هذه الدولة العبيدية كما هو مبسوط في التاريخ على يد عبيد الله المهدي الذي بني لها عاصمة جديدة بالقطر التونسي أسماها المدينة، لا تزال إلى الآن من عواصم الساحل التونسي، وتلت دولة العبيديين الدولة الفاطمية التي ركزت المذهب الشيعي في تونس وكثير من بلاد شمال إفريقيا، ونشاهد أن البربر كانوا في المائة الثانية عهد مذهب الحوارج، كما كانوا في أواخر المائة الثالثة عهد مذهب الشيعة، ولا نقول إنهم وحدهم قد اعتنقوا هذه المذاهب، بل كانوا هم الأكثرية الساحقة فيها، وعصب حروبها، ولعل ذلك يرجع إلى حداثة عهدهم بالإسلام، وإلى تخوفهم من استيلاء العرب القادمين على النفوذ والسلطان، فيصبحوا محكومين للغرب كما كانوا في اليهود التي قبل الإسلام، فأرادوا أن يعتصموا بهذه المذاهب، لتكون الدولة بأيديهم، وقد زال هذا الشعور بتقادم العهد، وخصوصاً لما لمسوا بأيديهم أن الإسلام إنما براعي الأصلح، ويقدم الأثني، ولا يعترف إلا بالقيم الأخلاقية دون نظر إلى العرق

أو اللون أو المنزلة الإجتماعية، فقد أسس البربر كما أسس غيرهم من الأجناس التي دخلت في الإسلام، دولا كانوا هم عبادها في عصور مختلفة دون أن يتحرج الآخرون، ولذلك نجد الآن برابرة المغرب الأقصى وأكثرية برابرة الجزائر وتونس وطرابلس على المذهب المالكي، ولا تكاد تشعر بين البربر والعرب بفروق، إلا العقيدة الإسلامية طغت على كل شيء رغم تمسك البربر بلغتهم وأحرفها التي لا تزال عند البعض منهم، واحتفاظهم بشيء من التقاليد التي كانت لهم من قبل.

بقي المذهب الشيعي الفاطمي سائداً في تونس، وحكومة الشيعة قائمة فيها إلى أوائل القرن الخامس 439هـ حيث طفت على الدولة الفتن، وعصفت بأتباع المذهب الحروب، فانكمش ثم اختفى، إلا أنه ترك مظاهره وآثاره باقية إلى اليوم في بلد من بلاد المغرب، ففي مراكش لا يزال لآل البيت (الأشراف) عند السكان تقديسهم واحترامهم إلى أبعد حد، يزورهم أفراداً وجماعات في مواسم مختلفة، يلتصمون رضاهم وصالح دعواتهم، وحسن توجهاتهم، يقبلون أيديهم تبركا، ويقدمون لهم الهدايا القيمة والأموال الوفيرة، ويذل رجال القبائل وعلى الأخص البربرية منها كالتوارق وتوات لتزويج بناتهم من أبناء الأشراف كي يحصل لهم الارتباط بالنسب الشريف، وفي قبائل الوارق (المشتمين) إلى الآن تشاهد الأشراف منهم يضعون النقاب الأسود على وجوههم، أما غيرهم فالنقاب الأزرق وللمعبد النقاب الأبيض. أما في تونس فإن شهر المحرم شهر حزن لا تقام فيه الأفراح، ولا يأخذ النساء زينتهن، ويوم عاشوراء عندهم يوم حزن شديد، ولآل البيت في تونس مكانتهم كذلك، وإمامة الجامع الأعظم تكاد تنحصر فيهم رغم وجود من هو أعظم منهم، ولعل من بقية عهد الفاطميين الطرق الصوفية التي تشاهد في أسانديها كلها على اختلاف شيوخها المنسوبة إليهم، أنها تجمع كلها في الإمام حمزة الصادق والإمام محمد الباقر، وترتفع إلى الإمام علي كرم الله وجهه، ثم إلى مقام التصفية والتسليم، كما تجتمع شجرات الشرف في إدريس الأكبر ابن عبد الله الكامل - السبط.

المذهب الحنفي:

أما مذهب أبي حنيفة النعمان فقد دخل إلى تونس وطرابلس والجزائر عند دخول الأتراك إليها في أواخر القرن العاشر، ولا يزال مذهب من تناسل منهم إلى الآن، وهو مذهب العائلة المالكة في تونس.

أما في مراكش فلا يكاد يوجد أتباع لهذه المذهب، وتوجد في الجزائر وفي تونس محاكم شرعية لكل من المذهبيين: المالكي والحنفي، وقد نبغ بين أتباع هذا المذهب علماء أعلام، ألفوا فيه مؤلفات قيمة، ويدرس هذا المذهب في تونس في جامع الزيتونة إلى الآن. أما بقية الفرق والمذاهب الإسلامية الأخرى، فإن تونس وشمال إفريقيا لا تعرفها إلا من المؤلفات.

الرباط في سبيل الله: كيف بدأ وإلام انتهى؟ (*)

الحضرة المجاهد التونسي الكبير السيد محيي الدين القليبي

الرباطة في سبيل الله ناحية من النواحي العسكرية الإسلامية، كان لها في حياة كثير من الحكومات الإسلامية الأثر البعيد في الدفاع عن الأماكن (الاستراتيجية) ذات الخطورة في حدود الأوطان الإسلامية، كما كان لها التأثير العميق في التربية النفسية للجندي الإسلامي.

وإذا كان الشرف هو الموقع (الاستراتيجي) الذي له شأنه في حدود الوطن الإسلامي المحاور للمعدو المحارب والحدود الساحلية منها على الخصوص، فإن المرابطين هم هم الجنود القديسون الذين أخذوا على أنفسهم دفع العدوان المهاجم للغزو الإسلامية، ورد غراته وغزوه المفاجئ. تجمعوا في تلك المواقع، وربطوا بها يفتنون أرض الإسلام وإخوانهم الأمن فيها بأنفسهم، ويتعرضون للصدمة الأولى، ويشغلون العدو بمحاربتهم له معها كان عدده وعدته، حتى يأتي أصحاب التوبة، وهو الاسم الذي أطلق بومئذ على الجند النظامي الذي يستقر مع عائلته وراء خطوط المرابطين الأولى، ويعمل في الزراعة والصناعة والتعمير وتكوين القرية، إلى جانب قيامه بالحراسة متناوبا، وهذا الجند النظامي يأخذ الحرايات والأرزاق من الحكومة، أما المرابطون فممنوعون بأموالهم وأنفسهم، لا يأخذون شيئا من الحكومة ولا من الناس، ولكنهم يعتمدون في حياتهم البسيطة على كدهم وعملهم الخاص، ومن هنا تظهر مبادئ التربية التي تقوم بها الرباطات، أو هذه المدرسة العسكرية لإعداد الجندي الإسلامي المتعاضد، لم تقع العناية كما يلزم يبحث هذا النوع من النظام العسكري في الإسلام. والمرابطة في سبيل الله لا تعدو عند الفقهاء قضاء مذر من التذوق، ولذلك كان حظها هو الكلام القليل عنها في أبواب المدور من كتب الفقه، بينما هذا الموضوع هو الصق وأقرب لبحوث الجهاد والنظم العسكرية، والمصادر التي نتحدث عن الرباطات والمرابطين هي كتب تاريخ الغزوات والحروب الإسلامية، وأكثر منها سير ونراحم المرابطين أنفسهم وشيوخ الرباطات الذين أنشأوها وقاموا عليها طول حياتهم يجهادون ويعملون ويقومون بصوالح الأعمال، ويجيبون إلى الناس التسابق فيها، هؤلاء الذين رفعتهم مرابطتهم هذه إلى درجة الصلاح والتفديس عند المسلمين، يوم كان المسلمون يقدرون هذه القيم التي تمثل جهاد النفس وإعدادها بعد الانتصار عليها لجهاد العدو، ونجد أيضا بعض المعلومات في تاريخ أمكنة الرباطات نفسها. ومن كلمة المرباط أخذ الفرنسيون كلمة: (مارامو) التي يطلقونها اليوم على شيوخ الزوايا وساكنتي الأحداث. وهذا التحول في إطلاق اسم المرباط ونقله من ذلك الجندي القديس للمغامر الذي أنشأ نفسه لمعقدة، إلى هذا القاعد المترهب، إيا مشاء ما يجذبه البشر دائما من تعبير في المعتقدات والقدسات بلام شهوة الإنسان وغرضه، وإن كان يبعده عما جاء به الرسل من عند ربه هدايته وسعادته.

وإن من يعتمد إلى تغيير الشرائع بالتحريف والتأويل والتخريف، لا يتمفغ عن تحويل الأسماء من مسمياتها إلى غيرها مما يرشده إليه هواه.

ولعل أول نتيجة هذا التغيير دفع الناس عن التفكير في حياة فدائي مرابط، إلى حياة رجل يقولون عنه. إنه كانت تظهر على يديه كرامات: كشفاء الأمراض، وجلب الأرزاق، ودفع خطر الأعداء بطريق الكرامة، وأنه يصح أن يطلب منه ذلك عند العامة، أو يتوسل به لحصول الأمر عند الخاص، ومن يتأمل في تأثير هذا التحول وخطورة

(*) رسالة الإسلام، السنة 4، عدد 15، دار التريب بين الثقافات الإسلامية، القاهرة، يوليو 1952، شوال 1371 هـ، ص 306-313

التوجيه الذي يهدف إليه يرى الخطر الجاثم في أمثال هذا التحول بالنسبة لحياة المسلمين من إحقاق الثابتة بالوحي السباوي أو الواقعة تحت المشاهدة والخس إلى أوهام وتقولات لا اعتبار لها ولا لقائليها أمام ما تقدم.

قد يتبادر للذهن من وضع الرابطة في سبيل الله باب النذور أنها كانت تقوم على أساس فهم مقاصد وغايات شخصية، رأوا أن يستعينوا بالله في الوصول إليها، ونذروا له أهم إذا ما حصلوا على تلك المطالب يرابطون في سبيل الله بالتفوق الإسلامية طول حياتهم أو مدة معينة منها.

لا ننكر وجود هذا الصنف في الرابطين، ولكنه ليس هو كل شيء، وليس هو الباعث الأصلي للرابطة أيضاً، إذ أن طلاب المصالح الخاصة والمنافع الذاتية قليل منهم من تسمو به نفسه إلى جعل النذر لحصولها الجهاد، وذلك اللون الخطير من الجهاد بالخصوص، فهناك أصناف أخرى من النذور يمكن أن يتجهوا إليها، والقليل من هؤلاء الذين يندرون الجهاد لأغراض خاصة لا تكون منهم هذه القوة العظيمة التي كان لها الذكر البارز في رد الغارات عن ثغور المسلمين، والواقع الذي نلمسه عند بحث هذه الناحية: أن الرباط في سبيل الله كان أحب العبادات للمسلمين وأدناها إلى قلوبهم في تلك المجهود التي تطهرت فيها النفوس من الأنانية حتى في العبادة، فانصرف أكثر المسلمين عن ملازمة عبادات لا تنفع إلا المتعبد نفسه إلى عبادات عامة، القص منها نفع المسلمين والإحسان للإنسانية كافة، عبادات لا يلتفت الإنسان فيها إلى نفسه، لأنه أنفأها في الله وفي المجتمع الذي هو عباد الله، وبذلك اتجه الناس إلى هذا اللون من العبادة وهو الرابطة الذي فيه جهاد النفس وجهاد العدو لتأمين الناس على النفس وما كسبت، وتأمين حرية العقيدة خصوصاً في الظروف التي توالى فيها غارات الأوربيين وحملات الصليبيين في ذلك الوقت تكاثرت الرباطات، وتوافر عدد الرابطين في أماكن كثيرة سراكش إلى آخر حدود ليبيا من سواحل المغرب الإسلامي التي نالت من تلك الغارات أوفر نصيب، ويشاهد الإنسان سلسلة من الرباطات تكاد تكون متصلة إخلقات، وهي تعطينا صورة صادقة للعدد الذي كان يرابط بها، ومنه نتبين أن الرباط لم يكن مجرد ولاء يبلر كما توهم الفقهاء.

ولقد نشأت في منتصف القرن الخامس دولة للرابطين شملت المغرب الإسلامي كله، وضمت إلى سلطانها بلاد الأندلس، وقد قامت على دعوة دينية كان مصدرها الرباطات، وحتادها الرابطون.

يأتي الرجل المسلم منهم إلى ثغر من الثغور، أو موقع استراتيجي، كما يسمى اليوم ملتزماً لله بأن يقيم فيه، حامياً له، مدافعاً عنه ضد كل مهاجم، مفتدياً أرضه ومن يقيم حوله من المسلمين ومن في ذمتهم بنفسه وما يملك لمدة حياته كاملة، أو لحظه معين منها، ويلتحق به ثان وثالث من أمثاله، وهكذا حتى تكون جماعة مبيتون الرباط الذي يسكنونه، ويدخرون فيه حاجياتهم من أسلحة وأمتعة وزاد، ويقوم شيخ الرباط على إدارته وتنقيف ساكنيه وتوجيههم وتربية نفوسهم، ولكل من الرابطين صناعة بدوية يحدقها أو تلقن له ليكسب منها قوته ولباسه وزاده، وحتى أدوات حربه، فهو لا يعتمد في شيء من ذلك على الناس، ولا تمر مدة طويلة حتى يصبح الرباط معهداً للعلم يلقي فيه العلماء الرابطون على من يأتي إليهم من الطلبة من الجهات المجاورة قصد الرابطة أو طلب العلم دروساً دورية في علوم الدين واللغة والتصوف، وحتى في الصناعة والتربية، وكلما اتمت جماعة معلوماتها بارحت المكان وخلفتها أخرى، وكثيراً ما كانت الرباطات مستوصفات طبية لمعالجة الفقراء بالبحان على يد أطباء يتطوعون لهذا العرص، وكانت في بعض الأحيان كمطابخ تخرج الكتب وتعين على نشر العلم، إذ يعتمد أحد الرابطين إلى إملاء كتاب على عشرة من تلاميذه، فيخرج منه عشر نسخ، وكان الصاع من الرابطين ينفقون ما يبيعون به مصنوعاتهم على حاجياتهم، ويوفرون الباقي ليتفقوه في مصلحة الرباط، وازدهرت الرباطات، ولقت نظر الناس إليها، واشتهر القائلون فيها بالعلم والصلاح نتيجة الدرس والمجاهدة، فأخذ الناس يوفرون لها الأموال، ويحلبون إليها الأرزاق، وأخيراً

وقفوا عليها الدور والبساتين والمزارع الواسعة لتوفير نفقاتها اللازمة، وضمان بقائها وقيامها بما أنشئت له من إصلاح النفوس وحماية النفوس، وبذلك أمكن للكثير منها أن يبقى حتى الآن إلا أنه بعد ترك المسلمين لأمر الجهاد والمرابطة أصبحت الرابطات دور علم فقط، وأخذت شكل راوية تضم صريح المؤسس الأول لذلك الرباط، وربما أضرحة تلاميذه وأتباعه أو أفراد كنيسته على أصح تعبير، وصارت الأوقاف التي رصدت له تصرف على إطعام أبناء السبيل وطلبة العلم وحفظ القرآن الكريم، يقصدها هؤلاء من كل مكان، ويقومون بها مكفولين بالسكن والأكل والملبس حتى يتم لهم ما أرادوه من استظهار القرآن ومبادئ العلوم بواسطة شيوخ تصرف لهم جرايات من الوقت للقيام بمهمة التعليم ويقصد هؤلاء الطلبة بعد ذلك كليات العلم الكبيرة كجامع الزيتونة بتونس، أو القرويين بفاس، وتكثر هذه الزوايا الآن في بلاد الساحل والجريد ودخلة المعاوين من المملكة التونسية.

وفي الفترة التي احتلت فيها آسيايا أكثر سواحل المغرب الإسلامي من مراكش حتى ليبيا أحسر المرابطون إلى الدواخل ورامطوا هناك للقيام بعمل سياسي جبار بعد أن أخفق الدفاع المسلح مؤقتاً، وهذا العمل هو رفع ممنويات المسلمين التي تحطمت في افرصة ليهيئوا النفوس لإعادة الكرة عليه عند سنوح الفرصة، ووضع خطط سرية لإحباط عمل العدو، وهو محاولة الأسباب تصير المسلمين بطرق وأساليب تستند إلى العنف والقوة كما وقع بالأندلس من قبل.

أقام أولئك المرابطون الرّباطات الداخلية التي اتخذت شكل المسجد أو الزاوية يجمعون فيها الناس بعنوان تلقين العلم وتربية النفوس، وتركيزها بالصلاة وتلاوة الأذكار، ونحس إذا بحثنا هذه الأذكار المنظومة بلغة عربية بسيطة أو لغة عامية شعبية بديعة نجدنا تشتمل على تمجيد حب الله ورسوله، وفضل الشيوخ السابقين وصلاحهم الناشيء عن هذا الحب، ويرمون من وراء هذا إلى تثبيت العقيدة، ثم ذكر جهاد النبي (صلّى الله عليه وآله وسلم) وأصحابه ومن تبعهم في سبيل إعلاء كلمة الله، وذكر شيء من كيد أعداء الإسلام للإسلام، وكيف أن الله نصر جنده، ويمكن لدينه، وهذا لرفع للمعنويات وتقوية النفوس المتهاذلة.

وإذا بحثت في نظام هذه الزوايا ونظام أتباعها رأيت نظام حلقات الكفاح وإعداد الانقلاب، يطلق على أتباع كل زاوية، (الإخوان أو الأحباب) ويطلق على رئيس أفرقة (شاويش) ويسمى قائد الفريق (مقدم) والرئيس الأعلى (الشيخ) ولكل زاوية فروع في البلدان المجاورة تسير بنظام تلقى تفاصيله من الشيخ الأعلى، ويمتاز الأتباع بالطاعة التي لا نظير لها ووحدة النظام، ووحدة أسلوب التربية النفسية أيضاً.

فالزوايا إذن في حاجة إلى درس وبحث على ضوء العلم الحديث وتفهم خفاياها عما يلقن فيها من أوراد وأدعية وأذكار، لأنه إذا قارن الإنسان بين ما عليه الزوايا وأتباعها اليوم من اعتقادات، وما كان عليه أسيادها الدين أسسوها يدرك مقدار التحول المعيد من الحق إلى الضلال، فانظر إلى التوحيد الخالص الذي جاء في نص دعاء لأحد شيوخ الطرق الأقدمين يقول: (اللهم إني أتوسل بك إليك، اللهم إني أقسم بك عليك، اللهم كما كنت دليلي إليك تكن شفيعي لديك، اللهم ان حسنتي من عطائك، وسيئاتي من قصائك، فجدد اللهم بما أعطيت على ما به قضيت).

فأين هذا من أصحابنا يتوسلون بهذا الشيخ نفسه إلى الله، ويرجون شفاعته عند الله فضلاً عما يطلبون منه الخير والشر والنفع والضرر، وهذا مع ما تقدم يفرض علينا إرجاع الأشياء لحقيقتها وإصلاح العقيدة الإسلامية بذلك، حتى يجتمع عليها المسلمون حين ألف الله بين قلوبهم فاعتصموا بحبله.

ولقد كان لهذا الزوايا الأثر الخطير في الكفاح الإسلامي ضد أعداء الإسلام في مختلف العصور، وحتى ضد الظلمة

المستدين من الحكام المسلمين بما لا يتسع المجال لذكره الآن، وإننا الدور الذي لعبته الزوايا أو الرباطات الداخلية في إجراء أسانبا عن سواحل المغرب، وتحطيم براعها الحبيثة التي أعدتها لإثناء شخصية المسلمين وكذلك في الجهاد ضد الاستيلاء الفرنسي على الجزائر والمغرب وتونس، كل هذا أصبح أوضح من أن يوضح. ولقد وقفت بنفسي وأنا أتبع عند زيارتي لبرقة من بلاد طرابلس الغرب مواقع المجاهدين فيها ضد الإيطاليين، فكان المجاهدون الذين يطوفون بي على الجهات وساحات الوغى يقولون لي: هنا كان يقيم (المرابطة) هكذا ملقبتهم الشعبية، ومعناها المرابطون بدون شك، ولما بحثت تبين لي أنها الخطوط الأمامية التي تراقب حركات العدو، فإذا خرج هجوم تلقته وأرسلت لمن ورائها من الفرق تعلمها، حتى تبعت بالأمعة والحرم إلى الوراء وتأتي للقتال، ولقد تحدثت إلى كثير من ثقات المجاهدين عن انتصار هؤلاء المرابطين بعدد قليل وعدة ضئيلة على جيوش إيطالية كثيفة مدججة بالسلاح عما هو أشبه بالكرامة الإلهية والتأييد الرائي الواضح الذي لا يدخل في حيز التقدير.

والخلاصة أن المرابط هو الحندي الغدائي الذي ينذر حياته لله، وفي سبيل إعلاء كلمته، وحماية أهل شريعته، وأن هذه الرباطات القائمة، سواء التي تحولت إلى روابيا في الدواخل، أو الباقية على حالها عند السواحل بالخصوص، إنها هي أماكن حربية ممتازة، كانت ترابط فيها كتائب المرابطين من أولئك الغدائين، وأن تلك القباب بنام تحتها رجال كانوا أبطال جهاد وكفاح، قبل أن يكونوا رجال علم وصلاح. وأن الزوايا في داخل الممالك رباطات داخلية للكفاح السياسي ضد العدو المحتل - تربى الرجال للمقاومة - وتمتد الأجيال للثقل والتحرر - سواء من سلطة الحاكم المسلم الظالم، أو سيطرة الأجنبي العاصم المحتل، ولقد جدد المسلمون عن هذه المجامع السامية، وحيل بينهم وبين تفهمها على حقيقتها واستمداد القوة الروحية منها، فأصبحت موضوعة عن معاني أخرى تكسب الكسل وتقتل الأمل، وتحول دون العمل، ولذلك أصبحت نكبة أخرى إلى جانب نكبات المسلمين، وعلة مزمنة في حياتهم بحاجة إلى علاج، والعلاج إبطال التحريف، وإزالة اللبس، حتى تبدو هذه الحقائق كما هي عظيمة في نفسها، عظيمة في تأثيرها في نفوس الأجيال، بعيدة عن أن يستقبلها الظالمون لتفقد ظلمهم، في تحدير مشاعر المسلمين، ودفعهم إلى التوكل الكاذب، ولتعلم إذا كان لم يعلم بعد، أن الحرب التي شنت على المسلمين من طرف الاستعمار الأجنبي، لتحريف عقيدتهم في أصولها وإفساد روحها، التي هي يسوع القوة والعزة والحياة، حتى لا تتمد أتباعها بشيء من هذا فيخسعون، هذه الحرب قد امتدت إلى الفروع أيضا فغيرتها وبدلتها وحولتها من ملاحم بطولية وعقربيات وبيوع، إلى مجموعة من الخرافات، يستغل الباطلون بترويجها، ويستغلونها للحصول على الرزق.

وإن التاريخ الحديث ليصور لنا في كثير من الوقائع كيف استغل الاستعمار الأجنبي هذه القوة الإسلامية، قوة الزوايا أو الرباطات المنحرفة عن قصدتها وما أريد بها، وكيف استغل ذلك الاستعمار مدعي التصوف المحدثين من عشاق الدنيا وملأها، الذين امتلأت قلوبهم بجهلهم ولم يبق بها مكان لحب الله، وحولهم بأساليبه الحبيثة عن مهمتهم واستعملهم لسطط سلطانه على المسلمين وأقرار نفوذه على البلاد الإسلامية مقابل ما يصدق عليهم من نعم ومنحهم من سلطان، فأضحت الرباطات التي أنشئت لإعزاز الإسلام وحماية بيضته زوايا لإذلاله، وإخضاع أهل ملته لحكم الظلمة والمستعمرين إلا من رحم ربك، ومن هنا نشأت الخصومة بين المسلمين والفرقيين، فهي خصومة سياسة أكثر منها دينية، كالخلاف بين أصحاب المذهب والفرق الذي ألغى إليه في القال السابق عن تاريخ المذاهب الإسلامية. فعلى مرديي الإصلاح الذين يجاهدون لجمع كلمة المسلمين أن يظهروا الحقائق كما كانت، فيزول الشقاق وروال المسخ منها، ويجل الوفاق بأن الصراط المستقيم عند الله واحد لا اختلاف فيه، وقد أمرنا باتباعه معتمدين بحبل الله، فمن شذ عنه هلك، ومن سلكه فاز.

في ميدان التقريب : أدب الدعوة إلى الحق (*)

حضرة المجاهد الإسلامي الكبير السيد محي الدين القليبي التونسي

في الحفل الذي أقامه المركز العام للإخوان المسلمين بالقاهرة تكريماً لسمو الأمير سيف الإسلام الحسن رئيس وزراء اليمن، سمعت هذا الأمير الوريث يقول في كلمة الشكر التي أجاب بها خطاء الحفل الذين نوهوا بشأنه، وثنوا لبلاده على يديه كل خير، ووضعوا أصابعه على كثير من نقاط هذا الخير الذي تنوء لليمن وأهل اليمن. سمعته يقول في جوابه: ان الناصح واجب بين المسلمين يؤديه بعضهم لبعض، ولكني أرى أن أداء النصيحة في لين ولطف ودون تحمس وشدة مما يؤدي إلى الأخذ بها، والعمل بمقتضاها، كلمة صريحة صحيحة أملى بها هذا الأمير لا تختص بالموضوع الذي قيلت فيه، ولكنها تتم كل الناصحين والمداة، فالمسلم الداعي إلى الخير والناصح لأخيه هو مدفوع بالحب الذي يملأ قلبه، والذي صيره يحب لأخيه ما يجب لنفسه من السير على الصراط السوي للوصول إلى الهدف الأسمى، والحب عادة لا تصحبه الشدة ولا القسوة، وإن مظهره اللطف والعتف واللين، وليس بعد أدب الله أدب، ولا وراء هداية كتابه هداية: ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة).

فلو التزم المسلمون في تناصحهم وهداية بعضهم لبعض. هذا الأدب العالي ما وقعت الخصومة بينهم، ولا اتسع نطاق الفتنة والخلاف حتى أصبحت مهاترة وحرباً أمار بها الكيان الإسلامي دولة وعقيدة، فلقد رأيت وسمعت في رحلتي الأخيرة التي قمت بها في الشرق العربي من أقوال وأعمال بعض العلماء الذين يلبسون لباس الهداية والتصح ما يبرأ منه الإسلام، وحتى أبسط مظاهر الخلق الكريم، رأيتهم يدهون للذين بما يهدم الدين، وينصحون للمسلمين بما يثير الفتنة بين المسلمين، ويحمل كل منهم من الحقد الذي يعيق به قلبه ولسانه لطائفة المخالفة له ما لا يحمله للمستحقين بالدين ولأعداء الإسلام والمسلمين من المستعمرين وكان هؤلاء معاول الاستعمار تعمل لهدم ما بقي من كيان هذا العالم الإسلامي، وتفريق ما تجمع من شتاته بإيقاظ الفتنة المذهبية والنعرات الطائفية بين المسلمين والاحتجاج بتخريف العامة والدهماء وتزييف وتحريف من على شاكلتهم من أشباه العلماء، وما كان أغنى المسلمين وهم اليوم فريسة بين يرائل الاستعمار عن هذا الاستهتار، ورأيت لو أنني نصحت هؤلاء وهؤلاء بعنف، وحاولت صدهم عما هم فيه بشدة لفروا، ولأصبحت طرفاً ثالثاً في الخصومة، ولكنني أخذت بأدب الله في الدعوة إلى ما أمر من أخوة واتحاد، فاستجاب الناس إلى ما دعوتهم إليه وكفوا عن التقاذف بالتهمة، وأخذوا في التقارب بصفاء وود، وتلك مهمة المسلم خصوصاً في هذه الحالة وهذا الزمان.

لقد افترق المسلمون في فحر تاريخهم، واكتنوا بنار تلك الفتنة. افترقوا في السياسة، واختلفوا في نظام الحكم، ولكن لارتباط السياسة بالدين، انتقل الخلاف من نظام الدولة إلى العقيدة، وتطور التباين في الرأي إلى مهاترة وخصومة، ثم إلى حروب سالت فيها الدماء وأهدرت كرامات وانتهكت حرمت تفككت بها وحدة، واهارت بها قوة، ولا تتجاوز الحقيقة إذا قلنا إن السبب الأكبر في كل ذلك هو الخروج عن الأدب الذي أدبنا الله به في الدعوة

(*) رسالة الإسلام، السنة 5، عدد 17، مايو 1953. ومع الأول 1372 هـ، دور التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، ص 87-90

إلى الله وإلى ما أنزل من الحق، والأخذ بما تحمله الشهوة والعاطفة اللتين هما مرتع للشيطان من الاعتماد بالنفس والتعصب للرأي، وأخذ المخالف بالشد، والتسرع في ربه بالضلال، بل بالقسوق والعيبان والكفر، فيقوم بذلك بين المختلفين سد من العداوة والبغضاء يحول بين الهداية ووصولها إلى القلب فينعدم أثر الناصح.

ولقد وجد على مر العصور علماء انتهازيون حول كل حكومة قامت على نظرية من نظريات الحكم المختلف فيها، كانوا يخدمون رعاياها، ويتقربون إليها بتدعيم مذهبها الذي قامت عليه، وإبتكار صور له من نصوص الدين، طمعا في مالها وجاهها، وفي الوقت نفسه يتقربون إلى العامة بمجاراتهم في إشاعة الفتنة وقالة السوء ضد مخالفيهم، فاستحکم معهم هذا الخلاف بين الحكومات واشتعلت نار الفتنة بين الطوائف، ولا يمكن أن يكون غير هذا إذا تولى العامة ومن في منزلة العامة من العلماء التحدث في الدين بالشهوة لا باليقين، ولو رحمتا إلى المكتبة الإسلامية مثلا وأحصينا الكتب التي ألفت في تغذية الخلاف بين المسلمين إلى جانب الكتب التي تعمل على إصلاح ذات البين، لانتضح لنا كيف كانت عوامل الشر أقوى وأعظم بكثير من عوامل الخير، ولعلمنا علم اليقين السر في بقاء الخلاف بين المسلمين على أشده إلى اليوم ككائن حي، ينمو ويقوى خصوصا إذا احتضنته أيدي أعداء الإسلام رغم أن المسلمين فقدوا الدولة التي اختلفوا على نظامها، والسلطان الذي تنازعوا عليه، وصعب الدين الذي نقلوا إليه الخلاف وتفرقوا فيه، وأخيرا فقدوا وجودهم وتحفظهم الناس، فهم على كثرتهم العبدية عتاء كفتاء السيل، لا يملك أحدهم حرية إدارة بيته فضلا عن بلاده وأمة والمسلمون هم الذين هبوا أنفسهم لهذا الملك بمصيهبهم في الخلاف ومحافظتهم عليه وتغذيتهم لأسبابه، ولقد شعر عبر واحد من المسلمين الصديقين خطورة الحالة التي آل إليها العالم الإسلامي أمة ودولة وعقيدة، فأجمعوا لوضع حد لمضاييها فيه، واستثافت حيلة جديدة تشدق بتوحيد قلوب أهل التوحيد حول الأصول العليا للإسلام، وأن تكون الدعوة للحق بالحق، وبها أدسه الحق نعال، وهذا إلى في حكم آياته من وسائل تفتح بها القلوب، وتقبل عليها العوس، وأن ما عد ذلك من نرات كل طائفة من طوائف المسلمين لها أن تحفظ به، وليس لها أن تجادل عه أو تجادل فيه، وأن يكون خلاف في الرأي خلافا علميا طاهرا نقياً لا يدعوا إلى الخصومة، ولا يورث الحقد والبغضاء بين المتخالفين يجب اليوم أن سجد وتعاون لئلا الوحدة التي أرادها الله والأمة التي شهد الله لها بالخير، وأن تبرر الإخوة الإسلامية في أحلى مظاهرها، وقد أمرنا الله بالمحافظة عليها، وأنلونا عواقب تركها، وأن نعمل بقلوب مخلصه على إنقاذ الكيان الإسلامي من الاستعباد، وتقيم الدولة التي تحمي العقيدة، وتؤدي رسالتها لخير الإنسانية.

يجب أن نعمل جاهدين على توحيد القلوب في الأجيال الحاضرة بالدعاية وبكل وسائلها، وفي الأجيال المقبلة بالتعليم وعلى الخصوص في المعاهد الدينية الإسلامية، وهنا تتجلى مهمة القائمين عليها في هذا الأمر وما يجب عليهم من انتقاء الكتب وتطهيرها من لؤة الخلاف المرفق، والجدل والالتهامات التي تورث الأحقاد بين أهل الدين الواحد الموحد، وأن تلهم الذين وكل إليهم أمر تربية هذا الجيل أن ينشؤوا على التسامح وسعة الصدر واحترام الآراء، وتقدير العقائد، وأن الدين الإسلامي الذي أمرنا أن نحسن ونقسط ونبر بأهل الأديان الأخرى، لا يمكن، بل لا يسمح لنا أن نكون حربا على إخواننا في الدين، وهذا التوجيه يكون له بدو شك الأثر الفعال في البعث الإسلامي الحديدي الذي أصبحنا نلمسه في وعي المسلمين العام، وحسن اتجاه كثير من قادتهم.

وإني كما ابتدأت هذا الحديث بكلمة الأمير الوزير اليمني أختمه بكلمة الرعيم الإسلامي العظيم أبي القاسم آية الله الكاشاني التي سمعتها منه في مجلس جمعي وإياه يدمشق، وقد سأله أحد الحاضرين عن رأيه في الخلاف بين

السنة والشبهة، وكان الحاضرون في هذا المجلس عددا كثيرا من الطائفتين، وظن السائل أنه أخرج الزعيم بهذا السؤال ولكنه أفحمه إذ قال له: أنا مسلم، لا أعرف إلا الإسلام الذي جاء به محمد من عند ربه وهو الذي يجب أن يتحد عليه المسلمون. أما ما عدا ذلك فلكل أن يحتفظ بها عنده لنفسه، وإن كل المسلمين يجب أن يتحدوا اليوم لمقاومة الاستعمار بقلب رجل واحد، وأن يعتصموا بحبل الله كما أمرهم الله، وألا يتفرقوا، فحالة المسلمين أخطر مما نتصور ووجوب اتحادهم للإتقاذ والخلاص هي أو كد من كل شيء الآن.

تلك هي آرائي التي اكتسبتها من مدرسة القرآن.



حاتم المكي

مسيرة

تشكيلية

مختلفة...



أو

الاختلاف

بوصفه

قيمة

خلاقة

خليل قوبعة جامعي، تونس

هل يمكن لقمان متقلب الأمركة التعبيرية والجمالية، متنوع الأساليب والتقنيات وقد توزعت أعماله بين مشاريع مختلفة، أن يؤسس لمسيرة تشكيلية محسوسة ومتأسكة الرؤية الجمالية وشخصية إبداعية ذات مواقف ثابتة؟ كيف تنشأت مشاهدات التجربة الفنية في متعرج الاختلاف، فيما تتوخد دت الشخصية المبدعة مع مقوماتها المرجعية والزبويوية لتسترجع كباها الحز وتندارك في الفن اختلافاتها مع تاريخها أحاض؟ إلى أي حد يكون الاختلاف خلافاً ويكون الخلاف خلافاً؟ هل يكون الفن تحديلاً للاختلاف؟ متى بولد الاختلاف مسافة بقديته مشروطة، بين الذات والعالم، ولكن بين الذات وذاتيتها أيضاً؟ وكيف تولد هذه المسافة من المواقف ما يصبح سحرية. وهل السخرية حكمة خلافة مدعة أم إجراء احتلافي. احتلافي مركب تقتضيه «الضرورة الفنية» أحياناً؟

قد نلامس هذه الأسئلة جانباً منها من مسيرة الضار التشكيلي التونسي الزاح حاتم المكي، الزسأم ومصمم الطومع الريدية والمملة والذبيكور المسرحي وملصقات الأفلام السينمائية... وهو الناقد والكاتب والكاريكاتوري الذي عاشر هموم الفكر الفلسفي باريس. أواسط القرن العشرين.



حاتم المكي إلى جانب كاتب المقال، سنة 1999 بقرطاج

حاتم المكي (1918 - 2003) فنان تشكيلي تونسي، من حل الزود، مارس فن الرسم الخطي والتصوير الزيتي وفنون التصميم (التصميم لغير فني والتصميم القصصي)، وهو يدق بعصر من أبع مضمين عراكمين غرب اندس برروا في القرن العشرين. ولد حاكمه سنة 1918 من «ندوسيه وأب نوسى ونوفي تونس، صاحبه فرصح سنة 2003 كان أبوه من الضمحين لنوسس له دوقد احذر من مفضة حريد، حبوب لغربي التونسي. أم، تنوع مرححيات الشاة الثقافية لدى حاتم المكي فقد جعل العديد من الثقافات تزدهم في شخصيته.

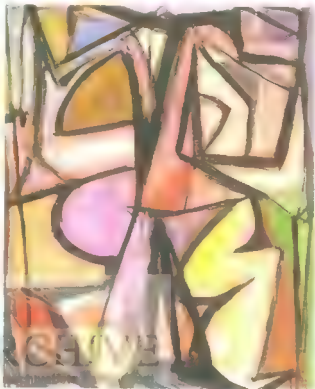
عشر شاعر أو عاشر الشاني وكان من حصة تحت شهور شهادة الكاتب على المدوحجي كما عشر على

«في حبه لجمال الحكمة وتأمله الشاعر
في أعماق الأشياء» وهو القائل أيضا
«إنّ هذه الفنّان لم يكن خزيح معهد
متخصص ولا كتيبة كاديتية. ومن
ذلك ما أجبره على مكابدة الحياة بفردية
وعصامية وتعويل على النفس، ناحت
في كلّ مرة عن أسلوب مميّز يطوّره
تجربته... ومن ثمة جاء عنصر الثراء
لدى حاتم المكي. فلم يستقرّ هذا
الفنان على شكل فنيّ واحد بل ظلّ
يستكشف باستمرار جميع الإمكانيات
التقنية والأسلوبية»...

بحر بار، فن «مفكر»
فقد كتب له عديد الكتابات نقدية
صحافة للصحافة التونسية وهو الذي
له الفضل في اكتشاف عديد
الكتاب الشباب، سواء الحسيين
أو... وتوجيههم مثل الفاسيين
دم بصحاح وجب راجحة

وكان حاتم المكي أول من اكتشف
بالخوجة وكتب عن تجربته الفنية من
خلال مقال بمجلة «L'Etudiant
Tunisien» في ماي 1959. وكان
المكي من أصحاب المواقف الثقافية على
نحو ما تجلّى في كتاباته النقدية بجريدة
لا بريس «La Presse» سنوات
الستينات.

وصل حاتم المكي إلى تونس سنة
1924. وبعد نشأته الأولى بجاكرطة
درس بمعهد كارنو الثانوي بتونس.
وسنة 1938 سافر إلى باريس حيث
اشتغل بالتصميم الجرافيكي لمعلقات
السينما والإشهار. وعند عودته إلى



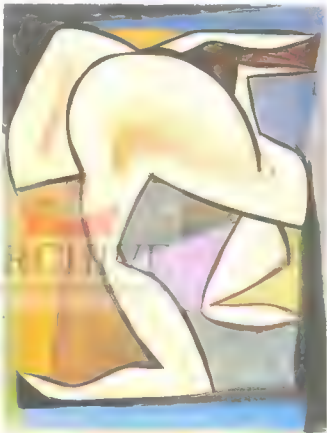
مشروع لوحة زجاجية غواش، 50-65 سم 1949

صعيد آخر، مناخات الفنّ الحديث وحركات الطليعة في الفنّ والأدب،
بباريس، تلك التي طبعّت القرن العشرين مثل التعبيرية والتوربانية. وكان
مواكب حركات الفكر بأوروبا وقد استمد من عدااته مع بعض الشخصيات
الفلسفية والأدبية مثل الفرنسيّ ألبار كامبي والمنظر والنّاقد الفرنسيّ جون
دو بوفاي. مثلما كانت له عديد المقالات بمجلة «المباحث» التونسية. وهو
من جمع الأسس تونس بكار عبور إليه من الفلاسيف المفكرين وفي تقديم
مسيرته الفنية بد المركز الثقافي لمدينة تونس سنة 1988، قال توفيق بكار
: «إنّ حاتم المكي لا يرى بعينه بقدر ما يُصير بفعله... فيقطع مرّة من
الواقع، يرسم لنا كالفلسفة». أمّا الأستاذ الطاهر فيقة فقد ذهب، في
نفس المناسبة، إلى أكثر من ذلك، عندما شبهه بشخصية سقراط اليوناني

تونس في بداية الحرب العالمية، أثارت مشاركاته الفنية في أحد المعارض اهتمام المؤرخ والتأقد الفني مارسيل سوفاج الذي قدّمه وعزّف به في كتاب.

وسنة 1947 يعود حاتم المكي إلى باريس ويقدم أول معرض فني له بها سنة 1948 برواق سويلارو (Suilléro) ويشتغل برسم صور شخصية لبعض الكتّاب، وقد قامت بنشرها دار كوما (Combat) بباريس. وكان مصمما غرافيكيا منشورات شارلو (Charlot) وكوزيا (Corréa) والجرائد اليومية مثل كارفور «Carrefour» ولاغزات «La Gazette des Lettres».

وعند عودته إلى تونس واستقراره بها سنة 1951، أنجز عديد الجداريات بفرع المعهد الصادقي بخزندار. وفي الأثناء انشغل بأحداث التحرير الوطني بتونس والجزائر. وكانت حركات الشعوب الأخرى من أجل التحرّر، في تلك الفترة، مصدر إلهام لعدد أعماله. ويعدّ حاتم المكي فنانا ملتزما في نظر العديد من أفراد جيله ولم ينخرط في أيّ تيار سياسي وكان يعتبر الأيديولوجيا فتحا خطيرا. بل وقد لأمس مزاجه الاختلافي الجريء في مواقفه ذات الطابع الخشنة، من النظام الحاكم بتونس، في أخريات حياته، حدود الاختلاف، فلم يحظ الرجل بما يستحقته من المكانة والتكريم، على غرار بعض أفراد جيله، وهو الذي يعدّ من رواد التحديث الثقافي ورموزه.



ربة اليبانيع (أسطورة). غواش. أقلام ملونة. 65 - 50 سم. 1949



امومة، دهن زيتي، 85-160 صم 1951

أنجز حاتم المكي عديد أعمال
الذيكور للسينما منذ سنة 1954
واشتغل بإنتاج أفلام الكارتون وقدم
سلسلة من الرسوم الكاريكاتورية
بجريدة « L'Action ».
كما صمم العملة التونسية المتداولة،
الورقية والمعدنية، وصمم الطوابع
البريدية للبريد التونسي على وجه
الخصوص، ولغايدة منظمة الأمم
المتحدة وبعض البلدان الأخرى.

ومن أهم معارضة كان سنة 1944
بالجزائر وسنة 1961 ببعض المدن
بالولايات المتحدة الأمريكية وسنة
1962 ببيكين وبين ستي 1978
و1979 بمانهام وبون وبارلين وبعض
المدن الأوروبية الأخرى كما عرس
بالقاهرة ستي 1958 و1970. أم
آخر معارضة بتونس فكانت سنة 1996
بـ رواق الشعدي للفنون بقرطاج وسنة
2000 بـ برواق كاليستاني بسكرة.

تعود ممارسة فنّ الرسم لدى حاتم
المكي إلى سنوات الثلاثينات من القرن
الماضي. وقد قال الكاتب الفرنسي
موريس بيكار (M. Becar) «كان
للمكي في سنه الثانية عشرة من مرونة
الحظ ووثوقه ما يكون للاختصاصيين
من أهل الصنعة. وكذلك شأنه في
الرسم المائي : حنّ فطريّ باللون منذ
البدء...». ومن جهة آتة عصاميّ
التكوين لم يكن حاتم المكي يخضع
إلى تصنيف أكاديميّ معيّن. بل كان
متمرّدا على الذّات ثمّرد العبيّين وكان
تمسّكه بفقته وصدقه في الأداء هما



أطلس واسيد، مهن ريسى 70 63 صم 1954



هاوي العصاقيير، غواش 100 65 صم 1955

القيمتان اللتان في تحريه رغم مطهر
تحويل الأسويى والتشي لهذه وتنوع
امود وخدمات المعتمد من جهة، إذ
نجد في مرسومه الألواح الرئيسة والمائية
والنحاس والحجر وغير ذلك
وكذلك رغم نقده على مشارب
أسلوبية محتفظة من سورباليه وتعبيرية
وسردية وعفوية خام، من جهة
أخرى. ويفضل هذا الالتزام بفنّه، لم
يتورط الفني في إكراهات التسويق.

وهكذا، ثمة تنوع في المرجعيات
الثقافية للفنان ما بين شرقي وغربي
وكذلك تنوع على مستوى مجالات
الممارسة الإبداعية فترا وتطيقا،
وتنوع آخر على مستوى التقنيات
والمناحي الأسلوبية. فليس لهذا
الفنان نسق إبداعي واحد، وهو
جعله يفلت من كل تحديد، يجعله
مهمة النقد صعبة في رصد الهيكل
المفاهيمية لتجربته الفنية.

وكثيرا ما يدفع حاتم المكي بأشكاله
إلى لحظاتها الإدراكية الخام بعيدا عن
أفق الانتظار العادي والمعقول وتقاليد
الذائقة الجمالية. بيد أن ذلك لا يعني
وجود أشكال مجردة أو محضة في
فنّه فنظام اللوحة يستغفنا للنظر في
الأشكال بوصفها رموزا ذات مغزى
تترسّله داخل عملية التأويل الجمالي
إنه دفع بالشكل الفني إلى ما يحتمله
من مشكلة فكرية ودرسية فيه،
تصبح جمالية اللوحة رهينة قدرتنا
على التفاعل مع ما يسكن الأشكال
من إشكالات وعلى مقاومة مواطن

اللبس، داخل رؤية قوامها شك وريب ولا قرار. ففي أعماله الأولى عمل حاتم المكي على تصوير مشاهد من الحياة اليومية بمظاهرها المعمارية ومشاهدتها الشخصية. وهو ما يبدو في لوحاته التي تعود إلى سنوات الأربعينات. ثم توصل خلال سنوات الخمسينات إلى لغة غرافيكية حرة إذ تنطلق من بعض المشاهد الملحمية والأسطورية إلا أنها تحتل رؤية حادة وذكاة تشكيليًا ثريًا بما يكفي لتأكيد أسلوب خاص يتسلسل إلى أعماله اللاحقة، حيث تنبث في طريقة اللعب بالخطوط حياة متجددة. لعب مشر في التعامل مع مادة الخطوط معها عسى رصية شبه محايدة. . .
 . . . في تحرير الشحنة التعبيرية التي
 . . . الشخص المرسوم . .
 . . . من الدهشة المرتفعة.



العريس الأرق ١٩٥٠ - ١٩٥١

ومنذ أواسط سنوات السبعينات، يعيد حاتم المكي تأسيس تجربته من جديد انطلاقاً من خبرته في الرسم الخطي بواسطة القلم، فيعيد تفجير الحلم في بنية الأشكال، ومن ثمة ظهرت أعماله السورالية. فتنة ههنا علاقات لا متوقعة ما بين العناصر تحكم رؤية الفنان إلى مشهد العالم. . .
 ورسوم مفرقة في الصنعة والدقة ففي مجموعة الرسوم القلمية هذه، التي أغزها بقلم الرصاص والأقلام الشمعية (الباستال)، عالج الفنان تخطيط القيم في المجتمع الاستهلاكي وقضخ ظواهر اغتراب الإنسان في المنظومات الآلية والسيرنطيقية مجاز

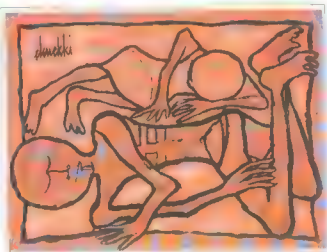


سفينة نوح ألوان مائية ١٩٦٥ - ١٩٥٠

ساحر، حيث يتحوّل الإنسان إلى دمية
دائمة بفعل عنف الآلة وقد تمكّنت
بنيته الجسميّة، تاركة في الصورة شيئا
من براوة الطفولة وشاعرية الأنوثة. .

فيما قد تتحوّل شخصه إلى مجرّد
أحذية، ولكنها أحذية ذكيّة تلامس
القاع المنسيّ للحضارة المعاصرة وتروي
أزمة التناقضات الإنسانية وتشيئ
الكائن، بنوع من التخرية (الحذاء
الذي يدخل سيجارة، الحذاء المقلّم
ذو النظارات...). وكثيرا ما يقوم
حاتم المكّي نفسه في منظومة التناقضات
هذه، فيدرج صورته الشخصيّة بين
ما ومن يرسم من الشخصوص. وهو
بدلث، وإن كان يركّز موقفه الاختلافيّ
الساحر من الموضوع، إلّا أنّه حريص
على تمهية صورته مع موضوعه
(identification) برؤية تحويليّة
(transfiguration)، من خلالها
يسوق موضوعاته بين ماهيّات مختلفة
تضمّر جانبا كبيرا من اللامعقول. وهو
معنى هذا الحسّ السورياليّ الذي يقوم
على تصويريّة واقعيّة مفرطة، في رسم
عناصر المشهد، ولكنّ الزوايا التي
تحكمها تفوق المدرك الواقعيّ (sur-
réel) ومن طبائع لامعقولة وملغزة
وتعزّض على التأويل، ممّا يفتح
العمل الفني على مقصديّات محتملة
تختلف ما بين الفنان والنّاظر القارئ
والمؤل. . .

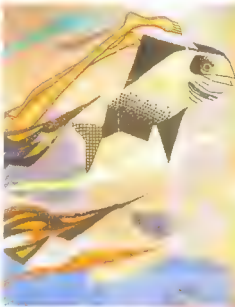
لكنّ قيمة الاختلاف في فنّ حاتم
المكّي، لا تنحصر في علاقته بالعالم
والأشياء والأحداث، مبعث التناقض



المعذبون في الأرض. غواش. 60-65 صم. 1953



قُبعة بريديّة من ورق. افلام ملوّنة. 25-32 صم. 1976



فسيقا 1201 صم 1964



البحر فسيقا مقلع. 500-1200 صم. 1964

وموضوع السحرية بل تشمل علاقة الفنان بفنّه. فمن حيث أنه ذو تجربة فنية زلوقه لا يمكن حصرها في أقنوم واحد، تراه دائم التجاوز لماضيه الفنيّ، لا يتعاسّس فيه ولا يتورّط في منطقاته الأسلوبية. فلوحة حاتم المكيّ سنوات الخمسينات ذي التصويرية الحام (Art Brut) واللّمسات الفطرية والطرششات العفوية، تختلف عن لوحة حاتم المكيّ سنوات السبعينات ذي التصويرية الخطيّة واللّونية الدّقيقة والمعالجة التشريحية لشخصه التي تشكّل على مهل. مثلما أنّ الرّسام القلمي والمصنّم الغرافيكّي يختلف عن الفنّان الفسيفسائيّ في شخصيّة حاتم. وهو جانب من الرّاء قلّمًا بحده في أفراد جيله من الرّواد التونسيّين. فقد كان يخوض تجربة التجاوز عالمي نحو مستمرّ، تجاوز العالم (الوعي) السطحي وأفق الانتظار والذاتنة السائدة) وتجاوز الذات(أو ما يمكن أن يرسخ في التجربة العبثية ربّما بعينه. يقبر فيه رغبته في مغازلة المجهول ويعطّل انفتاحه على احتمالات الممكن (والأمكن...) وإلى هذا الحدّ، كان الاختلاف في تجربة حاتم المكيّ قيمة خلاقة مشربة، قاوم من خلالها مزالق التماسّس والانغلاق.

إنّها حياة تشكيلية لا تعرف الانغلاق على أسلوب فنيّ بعينه. فبعض أعمال حاتم المكيّ التي عرضها بقاعتيّ كاليستاي ورواق السّعددي لفنّون بتونس تعود إلى سنة 1938

مثلما يعود بعضها إلى سنة 1990 .
وبين هذا وذاك محطات متنوعة تشهد
على مسيرة متقلبة من حيث الأساليب
والأمزجة .



قلب الشجرة اقلام ملونة. 25-32 صم 1976



القبة الحديدية اقلام ملونة 25-32 صم 1976

ولعلّ تقلب المزاج الجمالي لدى
حاتم المكي يشدنا إلى فكرة الالتمسك
بوجه خاص. فالعمل الفني ههنا،
تركيبية من العناصر الدلالية غير
المتجانسة عقلا. بل لتقلب النظر
في صورة هذا الوجه الأثوئي المغمز.
ولنتظر كيف تجتمع فيها جثة العصفور
أو بقايا القرية مع المشهد الفاني
الذي يلوح من خلال يَلَوَر النظارات
في الأفق المعاكس. لعلّ ذلك تجميع
لعناصر الموت والحياة. ونعلم من
هذه الرسالة البريدية « يؤكد الفن
نجاحه من خلال معنى المواضيع »
حيث يساقط في مشهد و
وبين هذا وذاك يخفي العمل الشيء
معناه الأصلي والمتجدد. وتؤدي مثل
هذه المفارقات التي بين الموت واحده
القيح والجمال / الغبطة والمأساة..
إلى نوع من الصدمة تتحول تشكيليا
إلى موقف عيبي وساخر. وأحيانا
يمتد مجال السخرية ليصبح المثلقي أو
المشاهد معنويا به. يكفي أن أتبل اللوحة
في محال الصبري، حتى أشعر بأن
حد يخصص « يرضي في سحره
أصبح هاهنا موضوعا للسخرية وطرفا
مورطا في منظومة التناقضات هذه
إنه نوع من مشاكسة الفنان لجمهوره،
وهو القائل في شهادة مصورة « إن
السخرية هواء أنفقه وهي قيمة

محركة لأعماله» (إشراقات من ضياء
الفرق، وثائقي- تونس).

على هذا النحو يحيلنا هذا المنعطف
الساحر إلى السياق الهيجلي الذي
تطرق إليه الفيلسوف الألماني أدورنو
(W. Adorno) من خلال استعادة
قول غوته (Goethe) حول ما أسماه
بالخلاصة العبيثة (le résidu de
l'absurde) الذي يتضمنه كل فرق :
«إن هذه الخلاصة ترشح على مساحة
الضوء وتعلن قيام الفرق (...) ولكنها
نوع من الهذيان الجماعي منذ أن يبدأ
نصيبها من الحقيقة الموضوعية في
الاهتزاز والزحزحة» (1). ومثل هذه
الخلاصة العبيثة التي ترتفع على عرش
الفرق منذ الحداثة وقد رشحت بوضوح
في الفرق المعاصر على نحو جريء من
داخل مقصديّات السخرية ومن خلال
أفعال الإنعطاف والتكذيب والتحويل
والتبديل والتحريف والتزييف... التي
ليست سوى تنوعات مختلفة لمفهوم
النفي (Négation) بل ومفهوم
التدمير الذاتي (Autodestruction)
في القول الهيجلي. بما يورده أدورنو
وهو يتحدث عن أن «الحداثة الفلسفية
في أوج قوتها الهيمنية ودأبت إلى
الإعلان عن نهاية الفرق» (2). وذلك
من جهة أن «الفرق نفسه يبحث عن
ملاذه في عملية نفيه الخاص ويرنو إلى
أن يواصل الحياة من خلال موته» (3).

لكن السياق الهيجلي الذي يقاربه
أدورنو من داخل النظرية النقدية
والجمالية السالبة لمدرسة فرانكفورت



القبة البلورية أفلام ملونة 25-32 صم 1976

الأمليّة (التي عُرفت بتقدّمها لظواهر اغتراب الإنسان في المجتمع الاستهلاكي)، يباحث من خلال مفهوم السخرية قدرة الفنّ على تنشيط فكره التاريخي ليتجاوز نفسه ويتجاوز له مواضيعه ووضعها موضع سخرية فيارتقاها إلى شكل الفنّ، كما يقول هيفل، «لا تنتج السخرية إلى طبع الحياة وفردانية الذات الساخرة بطابع فتّي، بل يجب على الفنّان [...] فعلا، أن يُبدع أعمالا فنية خارجية، بواسطة جهد تخيلي» (4). وهكذا، ليست السخرية عطرا ذكيا نشره على ما تنتج من أعمال أو أشياء، بل هي محرّك، كما لدى حاتم، لتنشيط عمليّة التجاوز التاريخي لمنتجات الفنّ ولطبيعته الخاصّة نفسها.



قد يتبادر إلى الذهن، فعلا، أنّ موضوع السخرية لدى هيفل وإن كان يخدم، بحال من الأحوال، ثقافة «ضدّ الفنّ» أو ظواهر السخرية «العبيّنة» والتمرّد على الفنّ نفسه وما حيكت حولها من خطابات مفاهيميّة في منظومة الفنّ المعاصر، ليس تماما مثل موضوع السخرية لدى دوشمب أو كوريلوف أو حاتم المكي نفسه. فالسخرية تتجه إلى المواضيع التفسّية والجليلة مثل منظومة القيم والأخلاق. أو لنقل الرّفيعة، لدى هيفل، فيما تتجه لدى صتّاع الفنّ المعاصر إلى مواضيع يوميّة واستعماليّة وعاديّة وخسيّسة ومتذلّة أو لنقل دنيّة، مثل أحذية حاتم المكي. على أنّ ما يجمع

قُبعة الغرور. اقلام ملوّنة 25-32 صم 1976



صحنه رسم Claes Oldenburg (1977) بلام ملونة 65x50 سم 1977



سدار (infractus) انلام ملونة 50 65 سم 1978

بين الظاهرتين هو أنّ الشغرية ليست شكلاً مرقّفاً بل محتوى محزّكاً .

ومن ثمّ، نفهم أنّ سخرية المعاصرين من مواضيع الفنّ التقليديّة والتبيلة، وتعميضيها بمواضيع مبتذلة هي في الأصل أشياء استعمالية، إنّما هي في الحقيقة سخيرة من رفعة الإنسان ونيل الفنّ نفسه. فيعد أن انتهك دوشمب حرمة «الجوكنة» وقداستها ورفعتها، سواء من حيث هي موضوع (شخصيّة المونليزا في حدّ ذاتها) أو من حيث هي عمل فني (اللوحة ومنزلتها في تاريخ الفنّ الكلاسيكي) عند أضاف إليها شاربين. وبعد مثال «المفسلة» (Fontaine) التي استأثرت بدهشة

مضري الفنّ المعاصر بمن وحدو به الدرجة القصوى من التجاوز والتمرد بحرّة وسخريّة كانت، بالحدّ نتجه إلى نفس لهدف بحيث تستوي المواضيع اللامعة ذات الحرّة التاريخيّة والثقافيّة، مع المواضيع الدنيئة والمنسية التي تنتمي إلى قاع منظومة الاستهلاك اليومي وترتبط، ليس بالمدنّس فحسب، بل الأخرى بدينس المدنّس نفسه.

في مثل هذه الأعمال «طاحونة الأيّام» أو «سدا» على سبيل المثال التي أخرجها حاتم المكّي سنوات السبعينات، وقعت إثارة بعض «شفاصت» التي تزدهم بها حضارة الاستهلاك والتكنولوجيا الآليّة والحريّة. مثلما في رسم الدمي ولعب الأطفال المعجمة برمزيّة البراءة والنقاء

وهي تشترك مع عناصر آلية حديدية تحمل دلالة العنف والقوة. فقد راهن الفنان على تجميع المتناقضات في فضاء إدراكي موشد يثير أسئلة اللامعقول والاستغراب (insolite). ومن خلال هذه الأبعاد الساخرة يرسم حاتم المكي أعماله ضمن سياق الفنّ الثلاثي (Avant-gardisme) الذي مهد للفنّ المعاصر وقد ظهر مع الدادائيين (Dadaïsme) والفنان الفرنسي مارسيل دوشمب، ما بين الحربين العالميتين



انونة ميغورة أفلام ملونة 50-65 صم 1978

ولئن كان حاتم المكي واقعيًا مثلما كان يقول فمن أجل أن يعالج واقعه بنوع من الحلم والمواقف الساخرة وفي ظل مواقفه الوجودية الساخرة، جاءت لوحاته مفعمة بنوع من المجهول واللاتوقع والذهيان أحيانًا، إلى حدّ يغيب فيه السطح الواقعي ليفصح المجال أمام نوع من الغموض الجمالي الدني يخترق سطحية رؤيتنا الواعية ويحاطب فينا المناطق السرية في أعماق الذات. قال حاتم المكي سنة 1997 في شهادة مستجلة «كلّما تقدّمت في تجربتي الفنية، صُبّ عليّ تحديد معنى الفنّ».



المراوغ أفلام ملونة. 28-32 صم. 1976

إنّ اللوحة لا تقنّى في مضمونها التعبيري لأنّ الفنان لا يقدّمها إلينا في طبق من ذهب، بل هي تتحمل التأويل وتستدعي فكّ رموزها. فإيجاد المعنى هو نسيان الرسالة. أجل، إنّ الفنّ أقوى من كلّ تعريف أو تحديد ولكن يمكن القول إنه لدى حاتم المكي تصعيد لهواجس داخلية معيشة واتعاق

تمثّلات الآخر في الثقافة السياسيّة العربيّة : بحث في العلاقة بين الثقافي والسياسي

مصباح الشيباني / باحث تونس

المقدمة

الاجتماعية والثقافية والزمزية حتى يتمكن من أن يفكّك
بنية "العقل السياسي" (2) وخصائص نظام الحكم في
الوطن العربي عموماً.

نعتقد أنّ من أبرز التحديات التي تواجه الثورة
العربية الزاهية هي إعادة تأسيس لـ "ثقافة الاختلاف"
في السياسة وتحويلها إلى آلية حقيقية في تشكيل المجتمع
السياسي، أي تحويلها إلى آلية إدماجية لمختلف الأطراف
السياسية في وضع برامج الدولة وسياساتها المستقبلية.
وإلى حين يتحقق ذلك يبقى الإشكال الرئيسي مطروحاً
حول كيفية الانتقال من الثقافة السياسية "الناطقة" إلى
الثقافة السياسية "المشاركة"؟ أي كيف يندمج الفرد في
ثقافة سياسية جديدة وغير مألوقة ويتخلّى عن المنظومة
السياسية والزمزية التي ترسّخت لديه تاريخياً وأصبحت
تمثّل أسلوباً للتفاعل الاجتماعي في المجتمع؟.

1- معنى التمثّلات Les representations

رغم صعوبة وجود تعريف جامع لمفهوم «التمثّلات»
ذي المنشأ السيكلولوجي نظراً لارتباطه بمفاهيم عديدة
أخرى مثل: الأيديولوجيا والمعتقدات والتصورات...
الخ فإنّه يمكننا، من خلال بعض الدراسات النفسية

في إطار الحراك السياسي والمجتمعي الذي تعيشه
المنطقة العربية اليوم، تتأكد أهمية الاستناد بالمقاربة
السوسيلوجية لفهم الواقع العربي وتشخيص تطوُّره
المستجدة في الحقل السياسي. إذ أنّه من الصعب "تعبير
العقول" (1) وإعادة تشكيل الوعي الجمعي وتغيير
التصورات النمطية للآخر السياسي دون إحداث تغيير
في الظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية للمجتمع.

لهذا نحتاج إلى القيام بنوع من "التعريف
الأركيولوجية" التاريخية لثقافتنا السياسية، ولفلسفة
الإدارة ونظام الحكم فيها. ويجب أن تستهدف هذه
التعريف البحث في نظام القيم والتمثّلات والسلوكيات
السياسية التي أدمجها المجتمع في مختلف أبعاده النفسية
والاجتماعية والسياسية وأصبحت جزءاً ومكوّناً أساسياً
في مخياله السياسي. ومن أبرز المسائل التي يجب النظر
فيها هي قضية العلاقة بين "الأنا" و"الآخر" أو ما يطلق
عليها بـ "ثقافة الاختلاف" وتمثّلاتها في الميغال السياسي
العربي. ولمقاربة هذه المسألة لابدّ على الباحث أن
يستند إلى مسارات التجربة السياسية العربية ولأسسها

والاجتماعية لبعض المفكرين والباحثين أن تقدم تعريفاً إجرائياً من أجل مقارنة هذه المسألة في الحقل السياسي .

أصبح مفهوم « التمثّل » في العلوم الاجتماعية معتمداً كثيراً لتحليل عدة ظواهر اجتماعية في مختلف حقول المجتمع ومؤسساته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية... الخ. ويعود انتشار استعمال هذا المفهوم على المستوى النظري، حسب البعض إلى أعمال عالم الاجتماع الفرنسي «أميل دوركايم». ثم عرف هذا المفهوم انتشاراً أكثر في الأبحاث اليلدانية خاصة من خلال أعمال عالم النفس الاجتماعي «سارج موسكوفيتش» (Serge Moscovici) عام 1961.

بالنسبة إلى «أميل دوركايم» Emile Durkheim التمثلات الاجتماعية هي عبارة عن تصوّرات اجتماعية تنأسس في شكل قيم ومعايير للسلوك والتلذوق والقول وتفسير بتفسير الحياة... فهي عبارة عن صورة للبيئة الاجتماعية والثقافية للمجتمع، والعادات والتقاليد والتعلم والأعراف والقيم والاتجاهات كلها عوامل تؤثر في تشكيل مرجعية يوظفها العقل في حفظه للنوع والتي تمحّد الكيفية التي يفكر بها الفرد أو الجماعة في إطار اجتماعي معين.

ويعرّفها «سارج مسكوفيتشي» على أنها «نظام من القيم والأفكار والممارسات التي لا يتوقف دورها على ضمان استقرار عيش الأفراد والمجموعات فحسب، وإنما تشكل أيضاً عاملاً أساسياً في توجيه وتحديد التصورات التي يحملها الأفراد في وضعية معينة» (3). أي أنها تسمح لنا بالانتقال من الوصف المباشر للمواضيع المدركة، إلى مرحلة التفسير لدلالاتها الاجتماعية والثقافية والقيمية والمعرفية. فالصور والآراء المعبر عنها، محدّدة بشكل طبيعي ومفكّر فيها. وهذا راجع إلى كونها تترجم من جهة الوضعية التي يوجد فيها الفرد، ومن جهة أخرى تضبط سلّم القيم الخاص بالفرد أو الجماعة (4). ويحددها جون ميزونوف Jean Maisonneuve بأنها شكل من المعرفة المتجرّبة اجتماعياً بين أفراد المجتمع ولها رؤية عملية مسؤولة من بناء الواقع المشترك لمجموعة اجتماعية أو ثقافية (5).

فالتمثّلات، إذن، هي نوع من المعرفة المشتركة بين مجموعة من الأفراد أو المجموعات والتي تمحّد وتوجه علاقاتها بالواقع الاجتماعي والمادي، وتحقّق الوحدة بينها وتضمن التواصل وبالتالي تعرّف الهوية الجماعية وتضمنها. كما إن للتمثّلات أبعاداً رمزية باعتبارها تستحضر ما هو غائب بطريقة رمزية وتحوّل المواضيع الاجتماعية مثل القيم والمعتقدات والممارسات... الخ إلى عناصر رمزية لتضطلع بمهمة تأطير توجهاتنا من خلال ما نحمله من معنى. وهذا المعنى يقع اقتباسه أساساً من الواقع ومحدداً بالأطر السياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمع.

والتمثّلات الاجتماعية حسب باسكال مولينر (Pascal Moliner) هي أشكال من المعرفة القادرة على ضبط التوجهات وتوجيه الاتصالات التي تتحدّد من خلالها خصوصية المجموعات التي أنتجتها. أي أنّ هذه التصورات هي التي تمحّد وتنظم نسق التفاعلات بين هذه المجموعات. ففي حزمة (faisceau) الأحداث اليومية، الغنية بالتجارب المعاشة والمعطيات المرتبة والمنقولة عن المحي (على ذاتها)، يدور الأفراد أفعالهم وارتباطاتهم في الواقع لتعكس «المعرفة المهيّأة» التي يعتمدونها أيضاً لتحويلها بعد تشكيلها.

لهذا، حسب «جون كلود أبريك» (Jean-Claude Abric) يجب تحليل شروط ووضعيّات إنتاج التمثّلات، لأن معناها مرتبط في النهاية بالعلاقات الواقعية التي تتكوّن لحظة التفاعل (7). كما تمكّننا عملية ضبط ووضعيّات إنتاجها ومعرفة وظيفتها الاجتماعية والمعرفية. فالتمثّلات تحفظ خصوصية كل مجموعة حسب الحقل الاجتماعي الذي تنتمي إليه، وتجعله يتلاءم مع نظام المعايير والقيم المحدّدة اجتماعياً وتاريخياً (8).

2 - أزمة في تمثّلات الآخر السياسي

تؤكد مختلف الدراسات الاجتماعية والسياسية العربية أنّنا نعيش أزمة سياسية بنوعية ناتجة عن التجربة السياسية التي تتميز بثقافة الإقصاء والتهميش. إذلم

تحوّل الثقافة السياسية التشاركية إلى آلية حقيقية في الحكم ولا إلى طريقة حياة في مجتمعنا العربي ولهذه الأزمة جذور تشكل بنوي وميض تطور وراهية متعددة الأبعاد والدولوات والمظاهر والامتدادات تتجاوز الحقل السياسي ذاته لتطال الحقل الثقافي والاقتصادي والاجتماعي. والدلول السياسي المباشر لـ "حق الاختلاف" السياسي تتخذ عدة أشكال من التوتّرات ومن التّراعات التمييزية بين الأما والأخر.

رغم ثراء تراثنا الثقافي والحضاري العربي والإسلامي بالقيم الإنسانية والأخلاقية التي تدعو إلى بناء مجتمع سياسي سليم يقوم على مبادئ الاحترام والتسامح وحق المشاركة في تصريف الشؤون العامة، فإن عملية التثنية السياسية والفكرية والأيديولوجية للإنسان العربي تمت ضمن سياق تاريخي خاص. إنه سياق هيمنة القوى الاستعمارية الغربية وما أفرزته هذه الحالة التابعة من إشكاليات ومصاعب وإكراهات حضارية في مستوى الوعي الاجتماعي عامة، وفي مستوى الوعي السياسي بشكل خاص.

فمن الخطأ أن نكتفي بالبحث في ما هو خطاب سياسي أو نشاط مؤسستاتي وفي آليات التعمية دون أن نعمل أيضا على توعية ما ترسّس من قيم ومعتقدات وتمثّلات اجتماعية لدى هؤلاء الفاعلين السياسيين. فهذه الترسّبات هي التي تشكل النسق السياسي في المجتمع، وتضبط آليات التفاعل فيه وترسم الاختيارات والتوجهات لمختلف الفاعلين السياسيين وما يفعلون وما لا يفعلون. إنها تشكل "رأسالمهم السياسي" الذي يعيد بناء الثقافة السياسية وخصائص نظام الحكم في الدولة. لا بد من إعادة النظر في تمثّلاتنا السياسية والاجتماعية للأخر من أجل تأسيس ما يسمى بـ "مجتمع الإجماع" *société de consensus*، مجتمع المواطنة الفاعلة ثقافيا وقيميًا وسياسيًا، ومن أجل التخلص من ثقافة الإقصاء والاحتواء التي تميزت بها الأنظمة السياسية الشمولية.

يبدو أن خطابنا السياسي في إطار التحولات العربية الزامنة مازال مقيدًا بالمنطق الشبالي ويركن إلى الطريقة

الاقتتالية الداخلية، وتختلط فيه نزعات التحوّل الناهض بنزعة التحوّل التابع الناكس. مازالت تمثّلاتنا السياسية تستند إلى الرساميل العلائقية "ما قبل الحدائية" ومازالت العلاقة بين الفرد والإدارة غير مؤسسية "والعلاقات السياسية غير تعاقدية" (9).

في ظل وجود مشهد سياسي واحد، وانتشار ثقافة "البرزنة" وشراء الذمم والمناجزة بالأصوات، فإن الإنشغال السياسي يبقى على حاله ولن تقوم التجربة السياسية الجديدة على الإشراف الفعلي للمواطنين في السلطة، كما أنه لن تتغير زوايا النظر والتقدير ولن نتخلص من الثقافة السياسية "الباريمونية" وتجلياتها النفسية والقيمة والاجتماعية التي شكلت عنق الشخصية العربية.

لقد هيمنت أجهزة الدولة على جميع مفاصل المجتمع العربي ومؤسساته الثقافية والاجتماعية والسياسية، وحتوب أجهزتها الأمنية ديناميكية المشهد السياسي. أنتجت هذه الدولة ثقافة استلاية وعُنفية ذات أشكال مادية ومعنوية، فكثر فيها قائمة المنوعات السياسية ولحلت فيها وسط ثقافة الحوار وجميع فضاءات التعبير الحرة والتعبير الذاتي لدى الجماهير العربية والتي شكلتها التجارب السياسية الماضية، كانت كلها تستهدف تثبيت ثقافة الحكم الفردي وعدم الاعتراف بالأخر وتبني طبائع الإقصاء صراحة أو ضمنا في مستوى الخطاب السياسي وضمن مفرداته ومصطلحاته المختلفة. لذلك مثلت ثقافة "التركيع" السياسي ثابتا من ثوابت تجاربنا السياسية، واستشرت هذه الثقافة في عقلية الحاكم والمحكوم نتيجة غياب آليات المساءلة الديمقراطية.

يحذّر الكاتب "جلال عبد الله المعوّض" أبعاد أزمة المشاركة السياسية في ثلاثة رئيسية وهي:

1 - الاختلال في شرائح المجتمع السياسي: هناك تقلص واضح في شرائح المشاركين والمهتمين بالمسألة السياسية.

2 - مشاركة شكلية موسمية غير فعالة: ظاهرة المترشح الواحد واختفاء المعارضة الحقيقية

أنتجت بيئة سياسية جافة ومتصحرة ملوها التعصب إلى الرأي والخوف من الآخر بل وتخوينة أحيانا: فهذه البيئة تقوم على قيم التواكل والتفاق السياسي ومناهضة التغيير في أنظمة الحكم.

ورغم أنّ تراثنا العربي والإسلامي غني بالمعاني الثقافية النبيلة، والقيم الإنسانية الأصيلة مثل التسامح واحترام الآخر، فإنّ المشكلة ظل قائمة في عدم تفعيلها نتيجة عدم توفر مؤسسات سياسية قادرة فعلاً على تحويل هذه القيم إلى برامج عملية، ونتيجة فشل مختلف مؤسسات المجتمع المدني في تدريب الناس على استيطانها واعتمادها في مستوى تفاعلاتهم السياسية وفي مستوى سلوكياتهم اليومية. لقد كانت الحداثة السياسية عندنا لا تتعدى حدود بناء مؤسسات سياسية شكلية (القوانين، المجالس النيابية، القضاء المستقل...) تخضع في دينامياتها الداخلية إلى المنظومة القمعية والأمنية، مما أقر عملية انبثاق المواطنة العربية الحقيقية. فالوفاة لم تتشكل بعد في مجتمعاتنا العربية، ولم تزل تحطها إنبات ذاتها نتيجة القمع والاستبداد الذي ألحقنا هذا الشكل.

لقد هيّئت العملية السياسية واستفحلت في المجال السياسي العربي، ولم تتمكن - بعد نصف قرن من الاستقلال السياسي - من تأسيس كيان سياسي تعاقدي وحدائي تقوم فيه العلاقات والتفاعلات بين الأنا والآخر على أساس الاحترام والتسامح. مازال نسق التعبئة السياسية في الوطن العربي يقوم على المحددات العشائرية والطائفية و«الشللية النفعية» (11) فتعطلت بذلك فعالية جميع الهياكل والمؤسسات السياسية الحديثة في بناء ثقافة سياسية جديدة، وغابت من خلالها قيم المشاركة الحقيقية في الدينامية السياسية للدولة والمجتمع. لقد اعتمدت الدولة المستقلة على الآليات الولائية التقليدية التي تقوم على الإقصاء ونفي الآخر دون اعتبار لأهمية القيم المشتركة، والتي كانت أولى ضحاياها استجانية المجتمع (12).

نتيجة غياب «السلط المضادة» *contres-pouvoirs* تظل الرؤية الواحدة هي المهيمنة على المشهد السياسي،

3- مشاركة إجبارية مُنحَكم فيها تأخذ شكل التعبئة بغرض خلق المساندة الشكلية للنظم الحاكمة، دون أن تُعتبر عن مشاركة حقيقية نابذة من اهتمام المواطن بما يجري حوله في المجتمع السياسي وإرادته وقدرته على التأثير فيما يتخذ من قرارات (10).

كل هذه الأبعاد وغيرها أدت إلى هيمنة الحكم الأبوي - الرؤوي والعصوبي على جميع الأنظمة السياسية في الوطن العربي. فالأشكال الديمقراطية التي حاولت بعض الدّول تطبيقها جاءت عبارة عن عطاءات سياسية بلبوس مؤسستاتي ديمقراطي شكلي (الدّساتير، المجالس النيابية والجهوية...) ومن أجل شرعنة نظام الحكم الاستبدادي، ومن أجل التعبير عن إرادة السلطان وحماية مصالح الغرب الاستعماري، ولم تكن في جميع الأحوال طريقة حياة أو نظام حكم يعبّر عن إرادة الشعب العربي. فالإنسان العربي مازال يعيش حالات متفاوتة من الإقصاء والتهميش وعدم المشاركة في الشأن العام. وهو أيضاً غير متم سياسياً، ومغترب عن واقعه ومُثبّ كلباً في عملية صنع القرارات السياسية في وطنه.

لذلك لانهم المخططات السياسية والعسكرية معقدة التي امتلأت بها الفصائيات العربية، بل لانهم هم تغيير ظروف حياته المعيشية. لقد نشأ على ثقافة التواكل وعلى «برادينغ الطاعة» السياسية وعدم تحمل المسؤولية، لهذا نمجه غير مبال بما يدور من جدل سياسي ويبقى حالة من الزوف اللافت عن الاستحقاقات الانتخابية مادامت البرامج السياسية غير واضحة، ومادامت الساحة السياسية تفتقد إلى «المجال السياسي» الذي يعتبر من خلاله عن إرادته الحقيقية.

إن غياب الحداثة السياسية في الوطن العربية كان نتيجة تقييد الحقوق السياسية والمدنية، وغياب منابر الحوار التي أدت كلها إلى تقهقر أوضاع المجتمع العربي وإلى استبداد أنظمة الحكم فيه. وهكذا لم يتمكن بعد من بناء ثقافة سياسية تقوم على مبادئ التمايز والاختلاف بين سلطة الحاكم وسلطة مؤسسات المجتمع المدني. فالثقافة الشمولية في الوطن العربي

ضرورة تجديد الثقافة السياسية :

إن أي تغيير في الفضاء السياسي يؤثر في العلاقات التفاعلية بين مختلف أعوانه، وفي ديناميكية التغير الثقافي والاجتماعي بشكل عام. فالثقافة السياسية كمجموعة من التمثلات والمواقف والقيم والاتجاهات والرغبات، تتولد بشكل لاشعوري عن علاقات الأفراد بمكونات البيئة السياسية في المجتمع. والبيئة السياسية والاجتماعية والثقافية، ليست مجرد متن أو شيء خارجي الذي يفرض على المجتمع السياسي فقط، بل هي أيضا مجموع النسق الرمزي الذي يتمثل فيه المواطن العادي علاقاته به. لهذا يتحدث جميع المحللين والمفكرين السياسيين عن أزمة في المخيال السياسي العربي الذي لا يزال يتكئ على «قدسية» الفكر السياسي الواحد والأيديولوجيا السياسية المهيمنة في مستوى الخطاب والممارسة معا.

لئن تمكنت المجتمعات الأوروبية الخارجة من نظام الإقطاع إلى عصر الأنوار، من الانضمام في منظمات وأحزاب ومنظمات للمصالح والمؤسسات المستقلة عن كيان الدولة، فإن منظومة القيم والاتجاهات والعمل السائدة في الوطن العربي لم تتمكن بعد من فك الارتباط مع الماضي الاستعماري. فقد استمرت القوى الغربية الاستعمارية في بناء قواعد الحرمان (السياسية والاقتصادية والعلمية...) وآليات الهيمنة في المنطقة العربية، وممارسة جميع أشكال الضغوط على الأنظمة الحاكمة لمنع الإنسان العربي من استرداد حقوقه، وأيضا من إمكانية تغيير قواعد «اللعبة السياسية» القائمة. ونتيجة غياب التنظيمات السياسية والاجتماعية المستقلة، ظل المشهد العام يتسم بهيمنة جهاز الدولة على الفرد والمجتمع. وبظرا لعباد مفهوم الدولة مؤسسة وكياناً حقوقياً مستقلاً، لا يمكن أن يتنقل الإنسان العربي من حالة «الرعية» إلى حالة «المواطنة» (citoyenneté) فهو لا يزال يعيش في وضعية هيمنة ثقافة الخضوع والامتثال المطلق لقرارات الحاكم أو الزاعي الفرد. فالنظام

وهي التي تقرر مصير الشعب وتحدد اختياراته السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية. مازالت المعارضة السياسية عندها مجرد «ديكور» سياسي تستخذه السلطة لضمان شرعيتها، ولم تتمكن بعد من تحقيق أي تغيير سياسي ولن تكون سوى وقودا تستخدمها هذه الأنظمة لضمان ديمومة نموذجها السياسي الشمولي في إدارة الحكم.

هذه الثقافة السياسية الشمولية تمثل إحدى التحديات الداخلية التي تعترض إعادة تأسيس منظوماتها الفكرية والمؤسسية. وهي أيضا تحد من أجل إعادة البناء والتشييد والقطع مع الماضي الاستبدادي، ومن أجل الخلاص من هيمنة ثقافة التقليد واعتقاد ثقافة النقد ومن أجل تجاوز حالة التنميط (13) السياسي والأيديولوجي الذي تميزت به التجربة السياسية العربية في السابق. عليا أن نغير كل شيء، وأن نعيد بناء تجربتنا السياسية وفق المقاربة التشاركية والحوارية الحديثة.

ومن أجل تحقيق هذا الاستحقاق الحضاري يجب أن نفكك بنية ثقافتنا السياسية العروية التي مازالت في مخيالنا السياسي ومهيمنة على نسج المجتمع هنا هو التحدي الحقيقي لبناء النظام الديمقراطي في المستقبل. فالاعتراف بالقيم الديمقراطية (مثل المشاركة في الانتخابات التشريعية والبلدية أو حرية الرأي والصحافة...) وتجديدها في الممارسة السياسية لا تقتصر على الاعتراف بها في نصوصنا الدستورية والقانونية فحسب، وإنما تحتاج كذلك إلى تنشئة الأفراد والمجموعات عليها حتى يتم استيطانها في عقولهم وضمائرهم. فإذا لم نحقق هذا الاستحقاق التاريخي في تفكيك المنظومة السياسية التقليدية وآلياتها «العنصرية» (العنصرية) فإن أي تجربة سياسية مستقبلية سوف لن تكون في الممارسة سوى لعبة «إقصائية» للآخر ولو أخذت شكلا ديمقراطيا. فالنظام الديمقراطي ليس مجرد قرار سياسي أو تشريعي وإنما هو أيضا ثقافة مجتمعية وقيم وأخلاق ينشأ عليها الفرد، وممارسات يسلكها الناس ويعتمدونها في نظام تفاعلاتهم داخل المؤسسات السياسية وخارجها.

الديمقراطي لا يمكن أن يتأسس في ظلّ بنية مجتمعية تقليدية، يعتمد فيها صاحب السلطة على نظام سياسي بُنيت عليه، وشرعيته القوة والغلبة، مثلما وصفها العلامة ابن خلدون.

لقد فقدت جميع مؤسسات المجتمع المدني، إن وجدت، استقلاليتها عن جهاز الدولة، بل تحولت شيئاً فشيئاً إلى إحدى آلياتها من أجل الهيمنة على المجتمع. فهي مؤسسات مدنية لا تقوم على ركائز من حرية التعبير وحق المواطنين في تشكيل جمعيات ونقاباتهم وأحزابهم كحقوق أساسية للإنسان، ولكنّها تقوم على تسامح الدولة معها كمؤسسات اجتماعية تعمل في ظلّ هيمنتها في المجالات التي تحددها، وبالأسلوب الذي يقرره القانون دون أن يكون لهذه المؤسسات حقوق وحرّيات أصيلة مستمدة من مصادر تشريعية أسمى من تشريع الدولة ذاتها، أي من المواقف الدولية لحقوق الإنسان(14). إن بناء أنماط جديدة للعلاقات السياسية والاجتماعية والقانونية لا يمكن أن يتحقق إلا من منطلق فهمها لجذور هذه العلاقات التي تعود إلى ثقافة المجتمع وتركيبته البنيوية وظروف حياته عامة.

فإذا كانت شعوب الدول الغربية «الديمقراطية» حسب بعض المختصين الغربيين أنفسهم، تسعى إلى تحقيق ذاتها وتجديد المصالحة مع العقل الذي تحول إلى أداة، فكيف هو حالنا، العرب والمسلمين، ونحن لا نزال نبحت عن ذاتنا أصلاً ونعيش في ظل واقع يتصف بالممارسات الحقوقية والسياسية البتورة. يجب أن يتغير كل شيء من أجل إعادة تأسيس التجربة العربية المستقلة في السياسة والاقتصاد والثقافة وفق المقاربة التشاركية والديمقراطية الحقيقية لمختلف مكونات المجتمع. فالممركة مازالت في أول مراحلها، وتحتاج إلى تقويض العلاقة التاريخية المشوّهة الهدامة حول الذات العربية. إن منظومة الثقافة التقليدية مازالت ماثلة في النسيج المجتمعي وذات صبغة مشرعة مادياً ورمزياً. وتشكل نوعاً من الإكراهات الاجتماعية المستبعدة والتي تعيق عملية انتقال المجتمع العربي من الثقافة السياسية التي تقوم على الولاء إلى الأشخاص إلى ثقافة الولاء إلى

الدولة، وإلى خلق متطلبات الحياة السياسية الديمقراطية الحديثة

إنّ التغيّر السياسي والاجتماعي والاقتصادي للمجتمع العربي بعد قيام الثورة، لن يتحقق على أرض الواقع إذا لم يؤدّ فعلاً إلى ظهور أسس جديدة للمشاركة السياسية من قبل هؤلاء الذين كانوا يمثلون «رعية» في الماضي القريب ويأملون أن يصبحوا «مواطنين» في المستقبل. فالاعتراف بقيمة الديمقراطية وتحذيرها في الممارسة، لا يتوقف على مبدأ الاعتراف بها في النصوص الدستورية أو القانونية فقط، بل أيضاً من خلال استيطانها في عقول الناس وضمايرهم. كما إنّ ثقافة المواطنة والديمقراطية تتطور في مناحات ثقافة سياسية منفتحة، متحررة، ثقافة العقلانية والمؤسساتية، ثقافة الانتخابات التزيية والمشاركة الشعبية الفعالة والتنميلية القائمة على أسس الاختيار وليس الجبرية(15). هذه الثقافة أساسية حتى تتجاوز أزمة الضمير والعقل السياسيين في الوطن العربي.

نعتقد أنّ من أبرز التحديات التي تواجه قوى المجتمع المدني هي بناء تجربة سياسية ديمقراطية عربية فاعلة لتغيير المجتمع العربي بشكل في:

1 - ضرورة الانطلاق من التراث السياسي والثقافي العربي لتجديد الرؤى والممارسات السياسية والثقافية التي يقوم عليها النظام الديمقراطي في المستقبل. وباعتبار أنّ الإنسان كائن تاريخي وجذلي، لا يمكن أن يضبط سلوكه إلا في إطار فهم ظروفه التاريخية وطموحاته المستقبلية. فعلم الاهتمام بالبعد التاريخي والثقافي أو تجاهلهما في إعادة البناء المجتمعي، لن تؤدي إلا إلى إعادة إنتاج رؤية أو وصفة علاجية شمولية وغير واقعية لمشاكل الحقيقية، فتكون بذلك عديمة الأهمية في تغيير الواقع العربي نحو الأفضل.

2 - إرادة الشعب العربي يجب أن تكون حرة ومستقلة في اختيار مرجعياتها الدينية والقيمية والأيدولوجية التي تعتبر عن هويتها الحضارية الفعلية العربية والإسلامية.

أطرا ومؤسسات وهيكل سياسية، فإنه يمثل وعاء نفسيًا وثقافيًا وفكريًا. وهو أيضا علاج أو «جرعة» سياسية يتم تمريرها إلى الشعب عبر اللغة والخطاب والتفاعل اليومي بين جميع الأطراف السياسية في الدولة. وغياب الحوار يمثل عقبة أمام تطبيق معايير النظام الديمقراطي الحقيقي، ويعطل دور المؤسسات التمثيلية (représentativité) للشعب في تغيير أسس الفعل السياسي في المجتمع. ومن هنا، فإن كل تحليل للمصيرورات أو لوضعيات التغيير أو التجديد تعود إلى سؤال التدرّب الجماعي للفاعلين، ومدى قدرتهم على خلق قواعد اللعب الجديدة وبناء أنماط العلاقات السياسية الجديدة.

الخاتمة

باعتبار أنّ الديمقراطية هي ممارسة يومية ونظام قيم وأخلاقي يُعدّد نسق اشتغال مؤسسات الدولة ومختلف هياكلها السياسية والاجتماعية، فإنّها تتطلب تغييرًا في الأنساق الاجتماعية الأخرى من إعلام وثقافة وتربية. الخ حتى تشارك كل هذه الأنساق والحقوق ويتحمّل جميع الفاعلين السياسيين والاجتماعيين مسؤولياتهم في تفعيل ثقافة للمشاركة السياسية واحترام الآخر. والتحويلات السياسية التي يشهدها مجتمعنا العربي لا بدّ من أن تلازمها تغييرات في الثقافة والاقتصاد والاجتماع وفي الذهنيات والوعي حتّى تتشكل مواطنة الحوار والتواصل التي تقوم على قيم الحداثة السياسية الحقيقية في الفكر والممارسة.

فالتغيير المجتمعي الحقيقي يقتضي «إعادة تأهيل» فكري وثقافي وأخلاقي لمختلف الفاعلين السياسيين ولعموم الشعب من أجل تأسيس ثقافة الحوار والتسامح وقبول منطق التعايش مع الآخرين والاعتراف بالتنوع في إطار الوحدة في إطار النظام السياسي للدولة.

فعدم التزام مختلف الأطراف السياسية والاجتماعية بتأسيس هذه المنظومة الثقافية والقيمية العربية الجديدة، والاكتفاء باستنساخ التجارب الغربية، لن يؤدي إلاّ إلى حالة من الفراغ في الشرعية السياسية للتحربة الديمقراطية، وإلى الإخفاق في تأطير الجماهير من أجل ضمان تحقيق أهداف الثورة.

3 - لا معنى لنظام ديمقراطي يتأسس على جهل الناس بالسياسة أو في مناخ مجتمعي يسوده التفاوت والاقسام الاجتماعي والجهوي، أو يتميز بالتخلف الثقافي والبؤس الاجتماعي. فمن شروط تأسيس التجربة الديمقراطية بعد الثورة تطهير المجتمع من الفاسدين، وتحرير الإنسان العربي من ثقافة الظلم والولاء للأشخاص. وتحريره أيضا من الخوف ومن واقع الحرمان والجوع حتى يشعر بالحرية والعزة والكرامة ويتخلص من جميع القيود الذاتية والموضوعية التي تراكمت خلال القرون الماضية، وتحولت إلى نوع من البديهيّات أو المسلّمات الثقافية : ترسبة سني كبت حركته في تغيير واقعه إنّ السياسي تتفاعل مع حواس الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وهو أصبح حضارة المجتمع ويؤثر فيها في الوقت نفسه. أو بتعبير آخر، فالسياسي يتكيف مع الثقافي مع الأخذ بعين الاعتبار للتأثيرات المتبادلة بينهما هذه وتنوع التجارب التاريخية وإفرازاتها الاجتماعية المتعدّدة.

4 - لا بدّ من تفعيل الجدل الاجتماعي الذي يقوم على مبدأ الحوار بين الأنا والآخر ويمثّل من الحراك المجتمعي. وهذا الحوار يقتضي الاعتراف بالتعدّد الأيديولوجي ومحاربة فكرة الواحدية في الرأي والموقف السياسي. فالحوار السياسي القائم على الاعتراف بالآخر يمثل الآلية الرئيسية للحفاظ على وحدة المجتمع لأنه قبل أن يكون

- 1 - يقصد بهذه العبارة أحداث التعبير في مستوى المواقف والآراء والاتجاهات وكل ما يسبب إلى الإدراك العقلية للإنسان أي تعبير الطريقة التي يطر بها الشخص إلى الأشياء وأشكال ردود أفعاله تجاهها
- 2 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990.
- 3) Moscovici (Serge) , La psychologie , son image et son public, Paris, P.U.F , 2è éd, 1972 ,pp.301- 302
- 4) Moscovici (S), op.cit, p.47.
- 5) Jean Maisonneuve , La psychologie sociale, Paris, Eds Delta ,1996 , p.108
- 6) Moliner (Pascal), Images et représentations sociales: de la theorie de representations à l'étude des images sociales, Presses universitaires de Grenoble, 1996, p.10.
- 7) Abric (J-C). Pratiques sociales et représentations , P. U F, 1ed, 1994, p.14
- 8) Abric, ibid, p.16.
- 9 - المصنف وناس، الشخصية المتغيرة، محاولة في فهم الشخصية المعاصرة، الدار المتوسطية للنشر، الطبعة الأولى، 2011، ص 107
- 10 - جلال عبدالله معوض، "أزمة مشاركة السياسة في أوطى العرب"، من الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، (سلسلة كتب سينس 04)، مركز دراسات محمد عبد الحليم، الطبعة الثانية، بيروت 1980، ص 65.
- 11 - المصنف وناس، شخصية يوسنة، محاولة في فهم شخصته العربية، مرجع سابق، ص 98
- 12 - جيلبر إبراهيم عيسى، "أصوب" - أواخر سلسلة فكر - سوسولوجية لأجالات وأتبعها، من صورة الآخر العربي ناظر ومفسر، إلى مركز دراسات محمد عبد الحليم، الطبعة الأولى 1999، ص 660
- 13 - محمد ميلا، محاضرات حديثة، دار نهدي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2007، ص 119.
- 14 - محمد نور مركات، "الدولة والمجتمع المدني العربي" إشكالات العجز والهزيمة والتوجهات الليبرالية، مجلة شؤون عربية، عدد 117، ربيع 2004، ص 103
- 15 - هند عروب، "ثقافة المواطنة في بلاد الرعيّة المجتمع المغربي نموذجاً"، من ، السيادة والسلطة الأمازيغية الوطنية والجمهورية العائلية، (سلسلة كتب المستقبل العربي 56)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى نوفمبر 2006، ص 175- 186.

استقلالية النخب

أساس ثقافة الاختلاف

سامي الشايب / باحث تونس

مقدمة :

والاختصاصات هو صمام الأمان لعزل قوى الردّة ودعاة الرجعية وأنصار النظام الدكتاتوري، فسيادة فكر التنّاع والصراعات الأيديولوجية العميقة سيفتح الباب على مصراعيه لعودة الاستبداد من الباب الكبير، إذ بدأ مواطني العديدي سدي نفورا واصحبا من المناكفات الأيديولوجية والصراعات الحزبية الضيقة مما قد يدفعه للبحث عن سلطة قوية تخلّصه من هذا الشتات وعندما يعود الطاغية المستبد في شكل البطل المخلص والمهدي المنتظر !!.

نقول هرثا مولر (Hertha Müller) بمرارة مميزة عوامل الفشل في رومانيا وذلك بمناسبة حصولها على جائزة نوبل للآداب سنة 2009 : «ومع الأسف قد اكتشفنا أن مثقفينا مازالوا لم يتأقلموا بعد مع الظرفية الجديدة، مازالوا في مرحلة النضال ضد الدكتاتورية، والكتابة ضد الطاغية وجهاز البوليس السياسي (Securitate) .. ولكن ماذا عن معارك اليوم؟ ماذا عن مرحلة البناء والتحرر؟ .. لقد تركوا الساحة خالية لليمين العنصري ولجماعات المافيا والأخطر أنهم سمحوا للمجرمين السابقين وأعوان تشاوتشيسكو (N. Ceausescu) بإعادة التموّج بحيث تقاسموا المقاعد

لقد مثلت الثورة العربية المجيدة نقطة البداية لعصر عربي جديد، عصر يقطع مع هزائم الماضي ونكساته الموحمة، كما يقطع مع عهد الظلم والظلماني، غير أن هذا التحول لا يجب أن يحجب عنا المخاطر والمخاطر الخطيرة التي تترتب بهذه الثورات الرائدة، ففقرى الثورة المضادة وأباطرة الفساد والاستبداد مازالوا في الساحة وتحذوهم رغبة عارمة في العودة للقيادة. وهذه القوى على الرغم مما أصابها لازالت مهيمنة متنفذة وتلقى دعما خارجيا سخيا على كافة المستويات. إن هذا التحدي الكبير أمام نجاح الثورات العربية يجب أن يكون الشغل الشاغل لنخبنا، فلا بد من اليقظة والحذر إذ لا صوت يعلو فوق صوت المعركة !!، معركة الكرامة والحريات والقطع التام مع عهود الظلم والظلماني، ولا يمكن التصدي لقوى الاستبداد هذه إلا بالتكامل والتعاون التام بين مثقفينا وبخاصة ببناء ثقافة تعددية جامعة، إنه الخيار الخامس، فالتعددية الثقافية تشكل أرضية عمل واسعة تجمع تحت مظلتها قوى البناء والتحرر وتقطع الطريق على المفسدين وحماة الطغاة التجريبي. إن سلاح التعددية الثقافية والتكامل بين كافة المشارب

القيادة فيما بينهم ١١، .. والنتيجة أن رومانيا لم تتحول اليوم إلى بلد ديمقراطي وهو ما حاول أن أحذر منه في رواياتي الأخيرة (1).

I المثقف العربي وكهف أفلاطون :

1 - من ظلمات الاستبداد إلى نور الحرية :

يرسم الفيلسوف الإغريقي أفلاطون صورة نضالية للمعرفة ولدور المثقف والعالم في مقالته «أمثولة الكهف» (Allégorie de la Caverne) (2)، إذ يعطينا صورة جد خطيرة، فالخروج من رحم عالم الظلمات والاستبداد ليس سهلاً، إذ عانى المثقف في هذه الأمثولة من قوة أشعة الشمس ومن شعلة الأنوار، فالمعرفة تتطلب قدراً عالياً من التحرر والمكابدة النضالية، وبعضهم في هذه القصة وكذا في الواقع العربي الراهن فضل الاستكانة والعودة للظلمات والاستبداد فهي أكثر سهولة وتقدم معرفة مريحة لا تتسم بالعناء والنضال التحرري ١١. إن هذا هو الخطر الداهم الذي يهدد الثقافة في تونس والوطن العربي وهو العودة إلى المريحة» ولأنيون الاستقالة الثقافية» التي سرت لمرحلة السابقة، فأغلب نخبتنا مازلوا في عالم ما قبل الثورات المجيدة خارج السياق تماماً، إذ تنخرهم أمراض مزمنة وتسود عليهم مشاكل مستعصية، فأغلبهم مازال في تلك النرجسية والاستعلائية المهلكة، فهو العلامة المقدس ونبي المعرفة الذي يكابد هذه الجماهير القاصرة العاجزة، في حين أثبتت وقائع الثورات العربية نفوق الجماهير وتعلوها أشد من غيرها بيقين الحرية والحدادة. ومنهم من بقي خلف مناريس الايديولوجيا يردد نظريات عفا عليها الزمن وتحاوزتها الأمة بمراحل، والأدهى والأمر أنه يصارع من أجلها اليوم ويقيم في سبيلها معارك وهمية وصراعات فكرية مع طواحين الهواء. إن هذه الغربة الفكرية تنذر بخطر محقق يهدد نخبتنا، فالمثقف العربي مطالب اليوم بنيل تلك النرجسية المهلكة وذلك الغرور الفكري المزيف لينخرط في معركة التحرر الشعبي ويقود الجماهير نحو الحرية والرخاء، إن

الحل يكمن في الالتحام مع الشعب والارتباط العضوي مع مشاغله وقضاياها المصيرية. إننا في حاجة ماسة إلى تلك الإنتلجنسيا (Intelligentsia) التي تحمل في يدها المشاعل وتقود الجماهير نحو البناء والتنمية، وإلى ذلك «المثقف العضوي» الذي يخوض معارك أمته من موقع القيادة ويمثل ضميرها ووعيتها الحي.

لقد فهم أغلب مثقفينا واقع الثورات العربية بشكل خاطئ، فهم لم ينظروا لهذه الثورات كفرصة لإعادة المصالحة مع الجماهير وحسن ترتيب البيت الداخلي بحيث يستعيد المثقف موقعه في القيادة قصد الوصول للتحرر والتنمية، بل اندفعوا بشكل غير محسوب في أتون العمل الحزبي تاركين الساحة الفكرية خالية، فهم اليوم منشغلون بالمعارك الأيديولوجية الغائبة والحروب الحزبية الطاحنة، ودخل أغلب المثقفين في مهارات سياسية بدل التعاون وبناء ثقافة وطنية جامعة. وهذه المعارك المهجورة فضلاً عن عقليتها واتساعها التام عن قضايا الرأي العام زادت القطيعة بين الشعب والنخب وزادت في تعزيز مناخ غياب الثقة، بل وفجئت الباب على مصراعيه لعودة العشائرية ولتنامي النزعات القبلية وحتى لعودة الاستبداد. يكتب الروائي والسيناريست كاكلاف هافل (Vaclav Havel) الذي عمل كرئيس لتشكوسلوفاكيا بين (1989 - 1992)، ثم كرئيس لجمهورية التشيك بين (1993 - 2003) شارحاً أسباب فشل التحول الديمقراطي في أوروبا الشرقية : «لقد كنا نتوقع ربيعاً ديمقراطياً سهلاً بعد سقوط الاستبداد الشيوعي الجاثم على صدورنا، ولكن حالة التوتر والفراغ فتحت الباب لصعود المافيا ولهيمنة اليمين المتطرف وبرامج العنصرية الانفصالية، ... إن استقالة مثقفينا ودخولهم في صراعات أيديولوجية عقيمة هو السبب وبخاصة بجهم المحموم على الكراسي والمناصب، .. وهكذا تراكمت المشاكل وانهارت أحلامنا الوردية» (3).

2 - المثقف العربي والعطش السياسي :

لقد نتجت النظم العربية المستبدة قي خلق مناخ من «ثقافة المناشدة والموالاة» على امتداد كامل الوطن العربي،

وبناء «التونسي الجديد»، وهنا بدأت معركة مثقفيها الحقيقية، فقي أعناقهم واجب مقدس للنهوض بهذا الشعب والانتقال به إلى برّ الأمان قصد التخلص من الديكتاتورية وتحقيق التحرّر التام، والخوف كل خوف أن يركنوا للكراسي والمناصب الوثيرة مرتدّين على أعقابهم ومتخلفين عن خوض هذه المعركة المقدسة !! .

يكتب سامي الشريف الشايب في كتابه «هوليود وثورات الشعوب» مرزا أهمية دور المثقف في خوض حروب أمته وقيادتها للنصر «لقد أنقذت وزارة الدفاع الأمريكية (Pentagon) مليارات الدولارات قصد التصدي للخطر الشيوعي الداهم .. ولكنها لم تكن بمستوى الجهد الحاسم للمثقفين، فأفلام الممثل جون واين (John Wayne) (4)، والمخرج جون فورد (Ford . J) وسلسلة جيمس بوند كانت أبعد أثرا وأكثر إخوانا في الشيوعية، ومثلت أفلام روكي ورامبو زلزال نهاية هذا المد الأحمر .. وفي النهاية يمكننا القول إن هوليود هزمت الشيوعية في جميع أنحاء العالم» (5).

١١- بناء التعددية الثقافية :

1 - الورقة الراجعة : استقلالية المثقف :

لقد أحدثت الثورة المجيدة صدمة ودعولا لدى المثقفين العرب، وأمام هول المفاجأة وعمق التورط مع الأنظمة الدكتاتورية سعى أغلبهم لنحت صورة نضالية ناصعة تحجب أخطاء الماضي وتبني مأثر من الصمود والتحدي. إنّ هذا التسابق في نحت ماضٍ نضالي وفي ركوب موجة المزايدات شديد الخطورة خاصة أننا بحاجة لبناء ثقافة وطنية تتأسس على ثوابت واضحة ورؤية عقلانية متزنة تتجاوز أخطاء الماضي وتبني للأجيال القادمة مستقبلا أفضل. إنّ الثقافة العربية بحاجة ماسة لمثقفها حتى يقودوا الجماهير إلى برّ الأمان، وللقضاء بدورهم في تحقيق تحوّل سلس نحو البناء الديمقراطي وتكريس ثقافة تعددية جامعة دون هزات عنيفة وصراعات مهلكة، إنّ

ومن لم ينخرط في برامج التهليل والإشادة بالزعيم الملهم ونجاحاته الرائدة فقد بقي خارج السرب منبوذا في أطر ضيقة وفي حصار خانق. بينما كان مثقفو السلطة يتلقون الهبات والعطايا مقابل تلك المقالات السمجة التي تشيد بالحاكم المقدس والملك المتأله، وكان الكثير منهم يطمع لبناء مجد سياسي في خدمة ذلك النظام ولكن حظ المثقفين عموما كان هزليا في دولة منحت الأولوية المطلقة لجماعات المافيا وللمليشيات الفاسدة. ومع اندلاع الثورة المجيدة وسقوط النظام القمعي اندفع أغلبهم لخوض غمار السياسة وتركو الساحة الثقافية شبه خالية، فأغلبهم يبحث اليوم عن المناصب والمغانم السياسية لاثنتين وراء المواقع والكراسي. إنّ الثورة تمثل في نظر أغلبهم فرصة لتجاوز حالة التهميش السابقة للمثقف اليوم بالمناصب الرفيعة في الدولة، فالمثقف العربي عموما كان يشكو من «عطش سياسي» ويرغب اليوم في تصدّر الواجهة بأي ثمن. إنّ هذا العطش السياسي والإندفاع غير المنضبط في أتون العمل الحزبي بنى بين المثقف والمجتمع جدونا عالية ومتايرس شائكة، إذ انهارت تلك الثقة المتبادلة وصارت الآمال تنهار لهذا النخب بعين الرية، فهي لم تعد ضميم المخطط والمفكر النابض بل زمرة من رؤاد العمل الحزبي وحفنة من اللاهثين وراء الكراسي والمناصب.

نحن لا نكر حق المثقف في المشاركة في الحياة السياسية وحقه كذلك في تولي المناصب التنفيذية قصد تحقيق التغيير وإعادة تسيير البلاد، ولكن هذا التهاقت الحزبي للمثقف لا يجب أن يكون على حساب دوره الطبيعي في النهوض بهذا الشعب وعبوره الريادي في تعزيز ثقافة التحرّر وبناء مناخ التعددية الفكرية. إنّ هذه المعارك الحزبية العقيمة تستهلك جهود نخبتنا، وتستنزف طاقتهم في المعركة الخطأ، إن دورهم الحقيقي يتمثل في نشر الوعي، وتحقيق شروط وآليات التحول الديمقراطي السلمي. إنّ أمامهم طريقا شائكة حيث تحول بينهم وبين الوصول للشعب عقود من الاستبداد وقرونا من التخلف. فالיום بدأت مرحلة تحرير الذات

ينبذون محرقة العمل الحزبي ويتجنبون السقوط في وحل الاستقطاب السياسي، وتراهم حريصين على استقلاليتهم ولو دفعوا ثمنها حياتهم، وكان خيارهم واضحا، وهو المراهنة على الفكر والتأليف بدل التعلق بأوهام السياسة ومناورات الأحزاب، ورفضوا بشدة البقاء خلف متاريس الايديولوجيا وخلف الأوامر والتعليمات الحزبية، فقد تنحى عبد الله بن عباس عن ولاية البصرة لعلي بن أبي طالب واعتزل السياسة في الطائف يعلم الأمة وينشر علمه النافع في شتى الميادين حتى صار حبر الأمة وترجمان القرآن، وكذا فعل ابن شهاب الزهري الذي ترك المناصب الرفيعة في دمشق ليعود للمدينة حيث ملأ علمه الأفاق وكانت تضرب إليه أكباد الأيل. بينما ترك ابن حزم الأندلسي الظاهري (7) رئاسة الوزراء التي تقلدها مرات كما هو الشأن بالنسبة لوالده لما يتقن أن السياسة كانت عائقا أمام نشر علمه، وعمل في قرية صغيرة وأنتج فكريا رساخا متينة مازالت آثاره تملأ الدنيا وتشغل الناس، وهو ذات الطريق التي اختارها ابن رشد الحفيد، فقد قاوم ابن رشد كافة أغراض الخليفة الموحد أبي يعقوب يوسف وهرب من ضيق المناصب والتشريفات إلي رحابة العلم والتأليف. ولعل الدارس للتاريخ الأندلسي اليوم يرى أنه قد هلك الناصر والمنصور وذهبت قصور قرطبة وإشبيلية ليعتق علم ابن حزم الأندلسي الظاهري وشروحات ابن رشد الفقيه - الفيلسوف !!.

وغتلك في تونس مثالا صارخا لرجل عايش السياسة ودروبها وانغمس فيها حد النخاع، ولكنه خرج منها خالي الوفاض ليكتسب شهرة عالية من خلال العلم والتأليف وهو عبد الرحمان بن خلدون، فقد اكتسب ابن خلدون خلودا في التاريخ ومكانة متميزة بفضل علمه وبحوثه بينما إندرت كافة المناصب التي تقلدها وما أغنت عنه شيئا (8).

أما في التاريخ الأوروبي الحديث فنجد عدة تجارب ملهمة نافع أصحابها طويلا عن حرية المثقف وهربوا من جحيم الحياة السياسية التي كانت محرقة لايداعهم

دور مثقفينا حاسم وشديد التأثير ولكنهم مازالوا في الأعم الأغلب خارج السياق مندفعين في ركوب موجة الصباح والمطالب التعجيزية، بدل بناء ثقافة عربية أصيلة أصلها ثابت وفرعها في السماء. يكتب الصحفي البريطاني روبرت فيسك (Robert Fisk) تعليقاً على الثورات العربية منشدا إياها تحقيق حلم الاستقلالية الفكرية والسياسية : «بعد سماعي خطاب أوباما الأخير يتقن أن الولايات المتحدة مازالت خارج السياق، فهي قد تورطت مع الأنظمة المجرمة وساندتها تقريبا حتى آخر لحظة، لقد راهنوا على الجواد الخاسر .. من يأنه خطاب أوباما اليوم؟ إن المنطقة إذا خرجت عن ثقافة الصباح وعقلية المراهنة على الخارج ونجحت في بناء نظام سياسي مستقل وفي نحت حركة ثقافية وفكرية متجة فستحرر قريبا من الهيمنة الأمريكية .. إنهم من يصنع الحدث اليوم ومن يبدد القراء (6). وقد واكب الثورة المجيدة موجة انفتاح سياسي غير متضبطة تبدي جلية في تنامي الأحزاب السياسية بشكل خرافي !!، وقد اندفع أغلب المثقفين في الانخراط ضمن هذه الأحزاب بحثا عن الكراسي والمناصب وسعي وراء المواقف القيادية في الدولة. ونجحت أغلب الأحزاب في حسم حشدا من المثقفين ليس لهم في الأغلب رؤية حضارية وفكرية واضحة المعالم بقدر ما لهم سعي محموم للظفر بالمناصب والمناصب. ويتناسى مثقفونا أن السياسة والعمل الحزبي هي نهاية للفكر الحر واغتتيال الحرية الكاتب، فالعمل السياسي يقوم على الإملاعات الحزبية والالتزام التام برؤية قيادة الحزب وخياراتها الأيديولوجية، إنها نهاية استقلالية المثقف ونهاية لحرية الإبداع، وهذه المعادلة كانت واضحة المعالم بالنسبة لعديد المبدعين عبر التاريخ ولاسيما إبان الثورات الكبرى حيث دافع المثقف عن استقلاليته بكل قوة فهي ورثته الراجعة والقاعدة الصلبة لفكره الحر، ووصلت هذه الضرية حد القتل إذ أعدم الثورة الفرنسية المفكر لافاوازي (LaVoisier) والفيلسوف كوندورسي (Condorcet) وكذا أعدمت الثورة البولشفية كبار مفكرها مثل سيرج كيروف، زينوفيف، كاميف، بوخارين، وليون تروتسكي. لذلك نجد عديد المبدعين

المهام السياسية وكتبت أحد أبرز الوجوه الحزبية في فرنسا في العقود الأخيرة، ولكنني أدركت في النهاية أن العمل الحزبي يعدّ بالضرورة من أفق وعمل رجل الدولة... ونصيحتي للأجيال الشابة هي التعلق أكثر بالفكر والطروحات الاستراتيجية المستقبلية، وهو ما حاولت فعله في السنوات الأخيرة، لذا تعبدني هذه الأيام أقرب لأصدقائي الذين اختاروا هذا الطريق منذ البداية، أعني طريق الدراسات والفكر مثل ماكس كاهن (J.F.Kahn)، جون فرنسو كاهن (Max Gallo)، جوزينا ريجيس دييري (Régis Debray) (14).

وهذه التجربة المميزة لجون بيار شوفافون ليست الوحيدة في عالم السياسة، فعدد السياسيين الكبار اختاروا التفرد للدراسات الفكرية والاستراتيجية فهي حلقة هامة تزيدهم إشعاعاً وتزيل عنهم ضيق المنصب ومناورات السياسة وتقلبات الأحزاب. إذ وفر عالم الفكر والدراسات لمحمد حسنين هيكل مثلاً إشعاعاً عربياً ودولياً كبيراً لم يله أيام عمله السياسي إذ كان مطموساً مخفواً في ظلّ الزعيم الملهم والقائد الأوحّد، وكذا حقّق زبنيك (Zbigniew Brzezinski) شهرة واسعة وصار الخبير الأول في أمريكا ومرجعاً للسياسة الخارجية الأمريكية لا يمكن لأي إدارة أو رئيس تجاوزه بينما كان أيام خدمته السياسية مجرد موظف لا يأبه له.

2 - منابر الحوار بدل العنف والتخريب :

لقد حرّرت الثورة المجيدة الوطن العربي من الطغاة المتسلطين ومن عصور المظلمة والفساد غير أن معركة التحرر الحقيقية لا تتلخص في هدم بعض التماثيل وحرّق صور الزعيم الملهم والديكتاتور الغاصب، إنّما في تحرير الأذهان وتفعيل المؤسسات وبناء دولة الحرية. إنّنا بحاجة ماسة إلى بناء شرعية جديدة، شرعية تقوم على سيادة الشعب واحترام التنوع مع التصالح التام مع الهوية والارتباط بقضايا الأمة المصرية. إنّ بناء الشرعية وتكريس ثقافة البناء والتشييد هي رهان المرحلة القادمة والمهمة الأوكّد أمام نخبة اليوم، غير أنّ الرائد للمشهد الثقافي العربي

وحدّاً من حريتهم وتركوا لنا شهادات حية ووصايا خالدة، تقول الكاتبة الألمانية مارغريت بوير نيومان (Margarete B. Neumann) (9)، امرأة مبرزة تفوق الفكر والأدب على الممارسة السياسية والمناورات الحزبية المحفوفة بالمخاطر : «أعتبر نفسي إحدى ضحايا الأنظمة الشمولية، ودليلاً حياً على تهاوي وعود الكومسترن (Komintern) وبطلان الأوهام الشيوعية... إنّ المناورات الحزبية الرخيصة، واستبداد الأنظمة الكليانية قد حوّلت فتاة ألمانية طموحة، وابنة لعائلة برجوازية عريقة إلي حطام مشنت بلا روح ولا أمل، لقد دمروا أجيالاً عديدة في أوروبا وحول العالم!!... كما فعلوا مع المئات غيروي مثل روزا ليكسمبورغ (Rosa Luxemburg) والعريزة الراحلة، الكاتبة ميلينا جيسنسكا (Milena Jesenska) (10). لذلك أنقل تجربتي للأجيال الشابة للعبوة وحتى لا يغتروا بآمال السياسة الزائفة والوعود البترافة للأعية العالمة... وربما لو طرقت أبواب الأدب والكتابة منذ البداية لكان قدرتي أكثر حظاً ولتقلت أفكارتي بشكل أفضل... نصيحتي للشباب بالقراءة والاعتبار (11).

وفي ذات السياق تكتب جريدة الأندبندنت (The Independent) أثناء تغطيتها لوفاة المخرجة الألمانية لينى ريفنستاهل (Leni Riefenstahl) «بلا شك تمثل هذه المرأة الموهوبة أعظم مخرجة في القرن العشرين، ولكن خيارها السياسي الخاطئ في المراهنة على النازيين حرم السينما العالمية من فنانة قديرة، ومن مخرجة مولعة بالجمال الإنساني ولها بصمة فنية مرهفة... إنّها ضريبة ارتباط المثقف بالسياسة وحشر نفسه في الدعاية الحزبية» (12). وrehان الاستقلالية هذا وتجنب العمل الحزبي هو جوهر رسالة السياسي الكبير جون بيار شوفافون (Jean Pierre Chevénment)، إذ يقول بمساسبة صلدور كتابه «فرنسا... هل انتهت؟» (La France est-elle finie ?) (13) في رسالة للأجيال القادمة وخلاصة لتجربته الطويلة : لقد عاشت عديد

عربي أفضل وإرساء تعددية ثقافية متجة تضع في أولى مهامها بناء شرعية جديدة تقوم على العدالة والحرية واحترام التنوع.

3 - التعليم وبناء التعددية الثقافية :

لقد عاشت النخب العربية في ظل أنظمة قمعية مجرمة أقسدت الحياة السياسية والفكرية بأموالها ودعايتها الكاذبة مما يجعلها تلقى صعوبة عارمة في التفاعل مع هذا الواقع الجديد، فهي مازالت تستبطن ظلمات المراحل السابقة ومازالت بعيدة عن تقبل فكرة التعدد والتنوع الثقافي، فأغلب مثقفينا يستمدون ثقافتهم السياسية من صراعاتهم الأيديولوجية أيام الجامعة، بل إن بعضهم يريد أن ينقل هذه الصراعات العنيفة إلى الأجيال الشابة ليفرقوا في وحل التعصب ومحركة التنافر الحزبي. غير أن الأجيال الشابة تبدو أكثر قدرة على الممانعة، فهي تسلم بثقافة عالية وتمتلك تقنيات العصر (الفضائيات، الإنترنت، الفيسبوك، تويتر، يوتيوب، ...). وهذا الجانب المتفاعل مع عصره والذي فتح في إسقاط أعين العالم الديكتاتورية رغم ما بذلته من جهود ووسائل في تضليله وتخديره (القنوات الترفيهية، السينما التجارية للنحلة، الإعلام الموجه، المنظمات الوطنية المدججة، كرة القدم، ... (16)، يستحق حياة سياسية وفكرية صحية تغيب فيها الصراعات الأيديولوجية المهلكة والتنافرات الحزبية العقيمة، فهو يستحق مناخا من الثقة تسوده التعددية وتغلب عليه ثقافة البناء والمبادرة. ولغرس هذه القيم الإيجابية تمثل «مدرسة ما بعد الثورة» أملا وضوعا في نهاية النقص، فمن أؤكد الأوليات اليوم هو إصلاح المنظومة التربوية وبناء مدرسة جديدة تقطع مع تلك المدرسة التسلطية التي أسساها النظام السابق، فقد خرب النظام الديكتاتوري المدرسة الوطنية وجعل منها فضاءا للدعاية الكاذبة ونشر فكره التسلطي المقيت. إن مدرسة الغد تروم غرس ثقافة جديدة في صفوف النشء قوامها التحلي بروح المسؤولية مع السعي للمشاركة الواسعة في الشأن العام (دفع التلميذ لتبذ التواكل

يجده غارقا في بحر لحي من الصراعات والمعارك العنيفة، ويطلق على نخبتنا «ثقافة التنازع والخصام الوهمي» فتراهم شاحنين لأفلامهم في سبيل قضايا عفا عليها الزمن وفي سبيل إيديولوجيات مريضة تجاوزها العالم بمرآح، فعوض أن نرى حركة ثقافية متجة تقود الجماهير، وتكاملا فكريا بين مختلف الاتجاهات والاختصاصات نرى هيمنة الحروب الأيديولوجية والمناكفات العنيفة. غير أن التحديات في الواقع اليوم لم تعد تسمح بهذه الصراعات المجانية، فعالم ما بعد سقوط النظام القمعي القاشي يتسم بسرعة فائقة ويتطلب وعيا مسؤولا قصد الشروع في البناء والتشييد مع اليقظة التامة حتى لا تعود قوى الاستبداد والفساد من الواجهة الخلفية، فالخطر كل الخطر أن يبقى مثقفونا ونخبتنا في نزاعاتهم العقيمة بينما يجمع الفاسدون وقوى «الثورة المضادة» صفوفهم قصد العودة للواجهة مرتدين لبوس القديسين ومتدثرين بنسك الأولياء الصالحين¹¹. لذلك علينا رصد الصفوف واليقظة التامة مع التشاور والتعاون بين نخبتنا الشريفة قصد قطع الطريق أمام رموز الفساد وأساطين الاستبداد يقول السينمائي البولوني أندري واجدا (Andrzej Wajda) «إن تراخي مثقفينا لإفراغهم لأرباب قل صراعاتهم العنيفة التي وصلت حد التقسيم والدعوة للحروب العرقية والدينية في كامل أوروبا الشرقية كانت بوابة لعودة قوى الاستبداد وهيمنة جماعات المافيا... لقد انهارت أحلامنا وغاب ذلك الرخاء المنشود وتلك اللجنة الطوباوية التي كنا نحلم بها إبان النضال ضد الديكتاتورية الشيوعية» (15). وهكذا يمكننا القول إن دقة المرحلة ومخاطر عودة قوى الفساد والاستبداد تحتم على النخبة العربية (أحزاب، هيئات، مجتمع مدني، مثقفين، مراكز دراسات، مؤسسات بحثية، ...) التعاون التام وبناء التحالفات الأيديولوجية العقيمة، وبناء تكامل علمي وفكري بين مختلف الباحثين والخبراء. وتمثل تجربة مراكز الدراسات الأمريكية (Think Tanks) مثالا رائدا في العالم للتكامل والتعاقد الفكري بين مختلف المشارب والاختصاصات، يتوجب على مثقفي الوطن العربي النسيج على منوالها قصد بناء مستقبل

الكونية في واشنطن .. إن هؤلاء الطلبة هم صمام أمان ضد طروحات العسكرية والحرب .. في مثل هذه الأوقات العصية من حكم إدارة بوش، إن أردت أن تتأكد من نهاوي فكرة صراع الحضارات وسخافتها عليك أن تحضر أحد اجتماعات الأولياء والمدرسين» (17).

إن المنظومة التربوية معنية اليوم برفع هذا التحدي وبناء مدرسة قوامها الحوار العقلاني الموضوعي وتسودها ثقافة الاستماع والحوار ويغيب فيها الاستبداد والتعصب، وبذلك تكون المدرسة فضاء لبث قيم التحرر والبناء وهذا لغرس التعددية الفكرية والسياسية .

خاتمة :

تمثل الثورات العربية المجيدة فاتحة لعهد جديد، عهد الكرامة والحريات، ولضمان نجاح هذه المسيرة وتحقيق الربيع الديمقراطي المنشود يتوجب علينا تعزيز قيم المشاركة، وبث تعاليم المواطنة الفاعلة عند كافة شرائح المجتمع. فالمواطنة الإيجابية وسيادة ثقافة التواصل والتعاون تقطع مع الماضي الأليم وتبني للأجيال القادمة مستقبل الصلح والتكودد قيم التسامح والاعتدال.

والسلبية وتعزيز مشاركته في المجتمع المدني، الأحزاب، الجمعيات، في النقابات، المشاركة في الانتخابات، في العمل التطوعي،...). فالمدسة المنشودة تغرس في التلميذ حب الوطن الإيجابي وذلك بالمشاركة في الشأن العام مع الوعي التام بالحقوق والواجبات والتشجيع بمقابلة الحوار وقبول مبدأ التعدد والاختلاف. فالوطنية ليست شعارات زائفة بل ممارسة يومية في ظل مواطنة إيجابية ومسؤولة تحقق التعاون بين المواطنين في سبيل بناء وطن أفضل بجهود الجميع دون مصادرة وإقصاء، فمعركة التنمية والتحرر تحتاج لجهود الجميع في ظل مناخ من التعدد وسيادة ثقافة «الرأي والرأي الآخر».

يكتب توماس فريدمان مبرزا أهمية المدرسة في غرس المواطنة الإيجابية وبناء ثقافة الاختلاف، بل وحتى في التصدي لخروقات رجال السياسة : «حضرت أخيرا اجتماع الأولياء في مدرسة أسترن الإعدادية بيرلاند، التي ترتادها ابنتي نانالي، .. وبقيت هناك يوما كاملا ألتأمروا مع الطلبة وهم من حوالي 40 جنسية مختلفة، إنها مثل سفينة نوح، وبقيت مشدوها لعمق الحوار وروح التعلون الموجودة بهذه المدرسة، .. إنهم خير رد على دعاة التعصب والخرافة

أخو مش والإحالات

- 1) حوار هرتا مولر مع إدارة موقع جائزة نوبل بمناسبة فوزها بجائزة نوبل 2009، 10_8_2009، أجرى الحوار الصاعدة ماريكا فريديس. للمزيد انظر موقع الجائزة: www.NobelPrize.Org
- 2) وردت هذه الأمثلة في الكتاب السابع من الجمهورية لأفلاطون، وهي محادثة بين سقراط والسفسطائي قلوكون حول آليات انتقال المعرفة وكيفية تحصيلها ثنائية عالم الخيال والمغالطة وبين عالم العلوم إله عالم المثل الذي يحوي الحقائق المطلقة) ودور العالم في إيصالها للناس.
- 3) « After the Velvet, an Existential Revolution » dialogue between Václav Havel and Adam Michnik, English, salon. November, 2008
- 4) مع تامي الخطر الشيوعي مذ الحمسيات وندابه حملة السبوتور مكارثي (Mc Carthyism) لصعد هذا الجندي ومرافقة الشيوعيين في أمريكا، وصعدت المحادثات الرقمية (CIA) برمدج للتصدي للخطر الشيوعي وهو برنامج «الحرة المقاتلة» وكان رائد هذه الحملة هي السينما سيبيل دي ميل (Cecil DeMille) وبخاصة الممثل انكس حون واين للمزيد رجع كتاب تامي الشريف الشاب «هوليود وثورات الشعوب» دار برامة 2011
- 5) الشاب (سامي الشريف) السينما وصناعة التاريخ . هوليود وثورات الشعوب، دار برامة للنشر 2011، ص 138 _ 139

الوهم البربري بالجنوب التونسي

فاطمة جراد/باحثة، تونس

مقدمة :

لقد كثر الحديث بعد ثورة 14 جانفي عن موجة من «العودات» على غرار عودة العروشية والقبلية والعرقية بعد «الاستفاقة» الاجتماعية والسياسية والثقافية الذي شهدتها البلاد بعد طول «سبات». مما أعطى أبعادا جديدة للهوية التونسية لم تكن مطروحة قبل ذلك. في هذا السياق تعالت الأصوات داخل بعض الجمعيات الفتحاء إلى الاعتراف بالهوية الأمازيغية البربرية كمكون أساسي للهوية الوطنية(1)، اتخذت أحيانا لهجة استفزازية فيها نزعة هجومية عنصرية تغذي الفروقات بين أبناء الوطن الواحد(2) في حين أن الواقع والجدوى والمصلحة العامة لا تسمح بأي عملية بتر. وإذا ما انتقلنا إلى الماضي القريب فإننا نجد أن لهذا التوجه جذورا خافية في الحقبة الاستعمارية من خلال سياستها البربرية بالجنوب التونسي، حيث عمد ممثلو الاستعمار الفرنسي إلى قراءة التركيبة البشرية وفق أفق عرقي يتنصر للبربر على حساب العرب بهدف خلق الانقسام ودفع استراتيجيات السلطة العسكرية في الإخضاع والهيمّة وفق قاعدة «فرّق تسد». لذلك سنحاول من خلال هذه الورقة طرح منطلقات السياسة البربرية بالجنوب التونسي وإبراز

نتائجها ومدى نجاح مشروعها الانقسامي في إرساء الهوية البربرية في البلاد التونسية .

منطلقات السياسة الاستعمارية البربرية بالجنوب التونسي :

لا شيء يشير في كتابات الرحالة والمستكشفين الأوروبيين، الذين تجرّوا بعض الملاحظات حول التركيبة السكانية بشمال أفريقيا خلال القرن الثامن عشر إلى ثنائية البربر والعرب. فقد كان لديهم إلى حدود 1830 تاريخ احتلال الجزائر، صموية في ثقل صبغة نهائية للتركيبة العرقية والثقافية لسكان شمال إفريقيا. وقد اختزلوا هذه التركيبة عموما في 3 مجموعات بشرية وهم الماوريون Les Maures في المدن والعرب والبربر في الأرياف(3)، مع تداخل وتذبذب كبيرين في تعريف كل مجموعة وتحديد مجال تواجدها(4). لكن هذا الطرح اضمحلت وتغيرت معاملة مع الحضور الاستعماري بشمال إفريقيا ليترك مكانه إلى أطروحة جديدة خلصت سكان شمال إفريقيا في قطبين رئيسيين وهما «العرب» و«البربر».

هذه الثنائية ولدت مع بروز المشروع الاستعماري الفرنسي تجاه البربر في كل من الجزائر والمغرب منذ نهاية

القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لتبلغ أقصى نجاحاتها بالمغرب الأقصى مع ظهور الظهير البربري الصادر في 30 ماي 1930 (5). وقد كان هذا المشروع يهدف أساسا إلى إقامة كيانات مستقلة تابعة لفرنسا ثقافة ولغة داخل منطقة شمال إفريقيا.

هذا المشروع كان له صدها أيضا في الجنوب التونسي (التراب العسكري تحديدا)، رغم أن بعض الدراسات لا ترى في السياسة البربرية بالجنوب التونسي مشروعا سياسيا واضح المعالم بل أنه لم يتجاوز بعض الاجراءات لصالح «البربر» (6).

وعلى كل حال فإنه لا أحد ينكر بأن التركيبة البشرية بالجنوب التونسي عشية الاحتلال الفرنسي كانت قائمة على ثنائية البدو «العرب» سكان السهول الذين عرفوا بالتبدي والانتجاع والجبالية «البربر» المستقرّون بالجبالي الذين اتخذوا من شعابها وسفوحها مجالا لأنشطتهم الفلاحية المتعددة. ولكن إذا ما اعتبرنا بأن اللغة التي كانت سائدة بالمنطقة هي اللغة العربية وأن ضرورات المصالح والتوافق بين الثقافتين البربرية والعربية من المتعارض أن نقرر بربرا «مستعربين» وعربا «متبربرين» (7)، فإن الحدود بين المجموعتين لا تبدو ثابتة ولا صارمة بل هي في الغالب متحركة وفضفاضة وهو ما يتسوّغ وضع لفظي العرب والبربر بين ظفرين.

ومع الحضور الفرنسي بالمنطقة وخاصة بعد إقرار الإدارة العسكرية بتلك الربوع فإن هذه الثنائية تحولت إلى علاقة تقابلية صراعية بين عرقين مختلفين عرب/بربر. مما يبرر تدخل الفرنسيين لحماية البربر ضدّ خصومهم العرب كما عبّر عن ذلك الضابط لابان Lapaine الذي كلف بإدارة مكتب الاستعلامات الذي تم تركيزه بقرية الدويرات سنة 1888 (8). ويبدو أن الخصوصية البربرية لسكان هذه القرية هي التي سوّغت هذا الاختيار.

هذا التوجه دعمه «علميا» أحد منظري السياسة

البربرية الاستعمارية الدكتور برتلون Bertholon، مؤسس المجلة التونسية التي كان ينشرها معهد قوطاج والتي كان لها دور هام في إغراق الساحة البحثية في الفترة الاستعمارية بالدراسات البربرية (9)، فيعد أن جاب أقصى الجنوب التونسي مع الجيش الفرنسي نشر برتلون دراسة مونوغرافية سنة 1894 بعنوان «دراسة جغرافية وإقتصادية لإقليم الأعراض» دون فيها خلاصة إكتشافاته في المنطقة قائلا (10) :

«يتكلم بربر الجنوب لغة شبيهة بلغة الشاوية والتوارق وبعض اللهجات البربرية الأخرى... وتشكل كل قرية مجموعة بشرية لها قانون أو قوانين، ولها أيضا مجلس شعبي وقواد معينون من قبله. أما من وجهة النظر الدينية فإن هؤلاء البربر منشقون... يتعين علينا المحافظة على القوانين المحلية والمجالس الشعبية، كما يجب أن يتم التفاضي حسب العرف وليس اعتمادا على الشرع الاسلامي فحسب... وأخيرا، وفيما يتعلق بهذه الجهة فإنا وبقنا في نفس الخطأ الذي اقترف سابقا في القادر... لقد أقمنا بين قابس وبلاد طرابلس دولة بربرية... وكانت مصلحتنا تقتضي الحفاظ على أصالتها واستقلاليتها وهوضا عن ذلك قمنا باخضاعها لنفوذ الباي، وتحت رعايتها يتم اليوم تعريبها بحيث أننا اليوم بصدد توحيد الايالة، إن في هذا التوحيد خسارة لنا وفقا للمبدأ الموصى به «فرق تسد» (11).

ويبدو أن هذه الاشارة هي التي أسست لمدونة منظمة من التقارير الأنثروبولوجية التي تم فيها التركيز على فهم حيثيات علاقة البربر بالعرب وتأويلها وفق المصالح الاستعمارية باعتبارها الضامن الوحيد لإحكام القبضة على سكان المنطقة (12). مما أنتج ما وسمته بعض الدراسات «بالأسطورة البربرية» (13)، التي ارتكزت على خلفية إثنية تقابلية بين العرب والبربر على أساس منظومة مفاهيمية متناقضة هدفها الرفع من مكانة العنصر البربري وإضمااف العنصر العربي نورد بعض ملامحها في الجدول التالي :

عرب	بربر
بدو	مستقرون
السهل	الجبل
رعاة	مزارعون
غزاة	السكان الأصليون
محاربون	مصالون
يتكلمون العربية	يتكلمون البربرية
يحتكمون للشرع	يحتكمون للعرف
يتصفون بالكسل	يتصفون بالجدية وحب العمل

وعلاوة على هذه الخدمة الأمنية فإن البدو كانوا يؤثرون للجبالية أيضا بعض المواد الحيوانية الخاصة بنمط الاقتصاد الرعوي مثل الصوف والوبر والألوان في إطار تبادل الموارد الاقتصادية. وبالتالي فإن علاقة الصحبة هي علاقة متضعة (18) وتبعية متبادلة بين البدو والجبالية تندرج ضمن إطار أشمل يتجاوز الصراع العرقي بين الجبالي والبدوي إلى صراع ضد طبيعة شحيحة على ساكنيها وأوضاع أمنية متدهورة بسبب الصراع بين المجموعات القبلية المتجاورة على مناطق النفوذ لضمان لقمة العيش، مما استوجب تعاوننا بين الإنسان والإنسان وتفاعلا ذكيا مع المجال أنتج تنوعا على مستوى أنماط العيش والأنشطة الاقتصادية.

ومن المفيد الإشارة أيضا إلى أن عقود الصحبة ليست عقودا جماعية تجمع كل أفراد القبيلة المحمية بأفراد القبيلة الحامية بل هي عقود فردية بين طرفين يختاران إبرام هذا العقد الأمني، كما أنها لم تكن ملزمة لكل القبائل الجبالية. ولعل ما يدعم ذلك وجود مجموعات جبالية غير معنية بعقد الصحبة بل إنها كانت تمارس نظام العرسية والغزو على غرار قبيلة غمراسن التي تآلفت فيها الشيجاني في رحلته أثناء القرن الثامن الهجري/الرابع عشر ميلادي «وأهل غمراسن قوم من لبرير ورغميون... وهم يتحللون مذهب النكارة من الفوارج البربر... وعيشتهم من الغارة على العرب تخرج غازية منهم فتكمن بعض المكامن لمن يمر بها من العرب» (19) ومن رحم هذه القبيلة ولد بعض الثوار الذين قاوموا الاحتلال الفرنسي بشراسة مثل بلقاسم بن ساسي ومبروك الكمايلي (20).

كما أن بعض القبائل الجبالية كانت فضلا على دخولها في علاقات صحبة مع بعض القبائل البدوية تمارس نظام الغزو لجني الغنائم وكان رجالها فرسانا مثل قبيلة نالوت التي خرج منها القائد خليفة بن عسكر الذي شارك مع مجموعته في ثورة الدوارة ضد المستعمر الفرنسي (1914 - 1918) (21).

أما القبائل البدوية العربية فإنها لم تكن جميعها من أهل

وعلى هذا الأساس عمد متبني هذه السياسة من أنثروبولوجيين ورحالة وضباط للشؤون الأهلية إلى خلق علاقة صراعية بين البدو «العرب» والجبالية «البربر» مستندين في ذلك على عدة معطيات واقعية أحيانا ومفتعلة أحيانا أخرى. من بين هذه المعطيات الواقعية عقود الصحبة التي كانت تربط بين القبائل العربية الحامية والقبائل الجبالية المحمية التي أولت في المدونة الاستعمارية على أنها علاقات قنانه ترعها لسياد العرب بالأفئدة البربر قياسا على النظام الإقطاعي الذي كان شائعا في أوروبا خلال الفترة الوسيطة (14). وحسب ما ذهب إليه إلى إلغاء العمل بهذه العقود بحجة أنها من «التقاليد البائدة» وبأن حماية كل من البربر والعرب أصبحت من مشمولات فرنسا وحدها (15).

وهو ما اعتبرته الدراسات السوسيو - تاريخية الحديثة التي قرأت هذه الظاهرة ضمن سياق تقسيم العمل بين البدو والمستقرين (16) «من الامقاطات المغرضة المشوهة للواقع التاريخي. لأن هذه العقود هي «عقود أمنية» بالأساس لها صبغة اقتصادية تحدد شروط الحماية وتضبط واجبات المتعاقدين. فقد كان مثلا من بين واجبات الجبالي تمكين صاحبه البدوي مقابل خدمة الحماية التي يقدمها له من... جميع ما يأخذ العرب من الجبالية من زيت وشعير ومخلة وعصيدة وصيافة وغير ذلك وجميع ما يأخذ العرب بعرفهم الجاري والوقوف والخروج وشرب الماء وربط الخيل» (17).

أما المدخل الثاني للسياسة البربرية بالجنوب التونسي وغيره من بلدان المغرب العربي فهو المدخل العقائدي الذي يعتبر أن البربر كانوا غير ملتزمين بالشرع الاسلامي ولهم قوانينهم الخاصة التي تنظم وفقها مختلف أوجه الحياة في القبيلة. كما عر عن ذلك برتلون في المقطع الذي أوردها أما «... وتشكل كل قرية مجموعة بشرية لها قانون أو قوانين، ولها أيب مجلس شعبي وقواد معينون من قبله. أما من وجهة النظر الدينية فإن هؤلاء البربر منشقون... يتعين علينا المحافظة على القوانين المحلية والمجالس الشعبية، كما يجب أن يتم التقاضي حسب العرف وليس اعتمادا على الشرع الاسلامي». لكن هذا المعطى أيضا يبدو مبالغ فيه. فقد أثبتت الدراسات الحديثة اعتمادا على الوثائق التاريخية وجود مؤسسة خاصة تسمى «الميعاد» تشرف على سن مجموعة من القوانين القبلية المعروفة بالقوانين العرفية أو الشريعة، تهتم بتنظيم الجانب الأمني والاقتصادي للقبيلة خصوصا فيما يتعلق بالضرائب. كما كانت تضبط مواعيد تنقلات القبيلة للرعي والحراثة وتقرر عمليات الإغارة وآدابها وتحسم الخلافات المنبثقة داخل القبيلة. **القبيلة بين التمازج المجاورة (31)** وفق المصالح الأمنية والاقتصادية والاجتماعية للقبيلة، لكن هذه القوانين لم تكن حكرا على البربر دون العرب. فقد كانت القوانين العرفية تصدر أيضا عن أغلب القبائل البدوية مثل قبيلة الودارنة التي كانت تشير في قوانينها إلى محميها من الجبالية وتنبه إلى حواجب التعدي عليهم بما فيهم جبالية جبال نفوسة (32). ومن الوقائع التاريخية التي تؤيد هذا الطرح هو تأخر تركيز المحاكم الشرعية في الجنوب التونسي إلى سنة 1874 (تاريخ صعود خير الدين باشا إلى السلطة وتنظيم مهنة العدول) ليم تعين قضاة بكل من مدين وجرجيس ومدين وتطاوين بالإضافة إلى إحداث خبطة مفتي وياش مفتي سنة 1875 (33). ويبدو أن غياب وثائق الزواج بسبب شيوع ظاهرة الزواج العرفي كانت من بين الأسباب التي أدت بالسلطة الفرنسية إلى استصدار أمر وزيري في 20 سبتمبر 1909 يقضي بإلزام الأهالي بتسجيل

حراية وفروسية وبالتالي فإنها لم تكن قادرة على حماية غيرها من القبائل مثل قبيلة الجليليات وبعض المجموعات الأخرى التي لم يكن لها محميون. وهو ما نجد له تفسيراً في طبيعة البناء القبلي، الذي كان يصنف القبائل إلى قسمين كبيرين وهما: محرم وجتاري. فالمحرم هو الذي يستبيح أرزاق الآخرين وهو يعلم حرمتها الشريعة ويتعمد مع ذلك فعلها ومن هنا جاءت تسمية المحرم من أكل المال الحرام، أما الجتاري فهو الملتزم بنواحي الشريعة الإسلامية المتعقبة. وكلا الصنفين مهابان فالأول يخشى بطشه والثاني نخشى دعوته (دعاه بالشّر)، ومن هنا جاءت تسمية الجتاري من المتجبر الذي يهاب جانيه (22). تنتمي للصنف الأول أغلب قبائل الجنوب الشرقي الرابضة على الحدود الشرقية للبلاد أما صنف الجتاري فتتملّ قبيلة الجليليات بكاملها وبعض الأجزاء من القبائل «المحرمة» بمن يسمون «البرابيطية» وهم الذين يتمتعون عرقيا لقبيلة محرمة ولكنهم يختلفون عنها في إباحة أكل المال الحرام (23). وقد كان هذا التسميم يؤخذ في الاعتبار عند تربية الطفل وتنشئة الأولى حتى ينشأ على أعراف أهل قبيلته وسلوكهم. ولنا في غناء الزّواج (24) الذي كانت تشرف **بن جلال** الأم عادة ما سيكون عليه ابنها مستقبلا وفق القيم السائدة بالمجتمع المحلي، ما يقيم الدليل على ذلك. فهذه أم تنتمي لقبيلة محرمة تلاعب صغیرها قاتلة.

أول مخطر جاب عزيله (25)

وثاني مخطر جاب البَلْ
وناضت في بيته زُغرامه (26)

ويفصل عيودي الأول (27)

أما المرأة الثانية وهي من قبيلة «جتارية» فقد توجهت بالنساء إلى إبنها قاتلة :

لا تُنْعِكَ اُنْثَالِي قَوْم (28)

لا تُزَكِّبْ لي عَل حَمْرَاء (29)

كانش مَدْب فيدك لُوخ (30)

واللّي يَكْتَبْ لَه يَسْقَرَا

زيجاتهم لدى عدول الإسهاد(34). لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الإطار أين تقف حدود العرف ليبدأ الاحتكام للشرع ؟

يبدو أن العرف والشرع كانا يسيران بالتوازي في المجتمع المحلي. إذ كان العمل بالشرع يتوقف كلما كان يتعارض مع العرف. وهو ما يلاحظ خاصة عند تطبيق بعض المبادئ الشرعية وخاصة في مسألة ميراث المرأة، التي كانت تحرم عادة من حقها في الميراث(35)، مما يجعلنا نستحضر ما قاله التيجاني في رحلته عن أهل غمراس بأنهم «... لا يورثون البنت شيئا من مال أبيها...»(36). وهو ما يدل على أن هناك مرونة في الانتقال من الشرع إلى العرف والعكس صحيح كلما استوجب الأمر ذلك.

وبالتالي فإن ما يجب التأكيد عليه بعد هذا التحليل هو أن البناء القبلي بالجنوب التونسي كان وحدة متماسكة متصارعة أحيانا ومتهادنة أحيانا أخرى لكنها متناغمة بحيث لا تلغي وحدة كل قبيلة وخصوصيتها استنادا على أصلها الواحد ولغتها الواحدة ونظمها وتقاليدها وثقافتها القبلية الخاصة بها. فالإسلام لم يزل يظل السياسة الاستعمارية في فك هذه الوحدة وزعزعة أركانها استنادا على سياسة «فرق تسد».

2 - نتائج السياسة البربرية الاستعمارية بالمنطقة :

لقد كانت كل الإجراءات التي اتخذت لصالح الجبلية من أجل إهدام فئة لصالح أخرى، تنحو نحو زعزعة التوازنات الاجتماعية والاقتصادية بالمنطقة لتقويض بنية النظام القبلي وضرب القبيلة العدو الأول للسلطة العسكرية بالمنطقة. وهو ما أكده إقدام ضباط الشؤون الأهلية على تجميع بربر جهة تطاوين سنة 1879 ضمن إطار إداري مستقل سمي بخلافة الجبلية وحرصهم على دعم الجبلية في عمليات تقسيم أراضي المرعى والحراثة داخل سهل الجفارة في كل مطالعهم وحتى ادعاءاتهم أحيانا، مثلما وقع أثناء اقتسام المراعي

التابعة لأولاد سليم حيث تمكن أهالي الدويرات من مشاركتهم في ملكية المراعي الواقعة جنوب وادي دغسن بعدما كانوا يتمتعون فقط بحق الاستئصال في إطار عقود الصبغة(37). وقد كان ضباط الشؤون الأهلية لا يزالون بالاحتجاجات الصادرة عن البدو متطلعين بحجة التحكيم بين عدوين عرب وبربر(38). في حين أن حمل البدو على التخلص من عاداتهم في الغزو والتهريب وذلك بعد حملات الاعتقالات التي كانت تنفذها الإدارة العسكرية ضد متفلي الاغارات وعمليات التهريب عبر الحدود الجنوبية(39)، حتى أن بعضهم اضطر إلى التخلي عن غيبله التي كان يعتمد عليها في غزواته(40). وهو ضرب لأهم دعائم القروسية والرفعة الاجتماعية لدى فرسان البدو.

وقد عاينت جلّ الدراسات ما أصبح يعصف بالبدو، على إثر انتصاب الإدارة العسكرية الفرنسية بالمنطقة وإحكام الضغوط المسلطة عليهم، من مظاهر الفقر والعوز والانسحاق الاجتماعي نتيجة انقطاع مواردهم التقليدية. فقد خسرت العائلات البدوية التي كانت تعيش في مناطق العمل بعقود الصبغة رأس مال بقيمة حوالي 500.000 فرنك ودخل سنوي بمعدل 30.000 فرنك(41). مما مثل منعرجا عميقا في الحياة المادية للبدو. كما أفصح عن ذلك محرّر إحدى التقارير الأنثروبولوجية الخاصة بجهة تطاوين قائلا «نحن نعتز بأن احتلالنا قد أحدث تحولا عميقا في نمط الحياة الاقتصادية للبدو والدارة»(42).

وقد نتج عن ذلك اضطراب «أسباب الأمن» إلى التخلي عن كبرياتهم بعدما أصبح الجوع يدهمهم وبقولوا يامتهان بعض الأعمال البدوية التي كانت قبل ذلك باعثة للذل حسب تصورهم(43). وقد تحسّن بعضهم طريق الهجرة إلى المناطق المجاورة مثل جرجيس وجربة وين قردان أو إلى الضفة الأخرى من الحدود الليبية التونسية أي إلى جبال نفوسة للعمل كعمال فلاحين والمشاركة في عمليات الحصاد وجني الزيتون(44)، كما أجبر بعضهم إلى الهجرة إلى مدينة تونس بحثا عن

المجموع	الأطفال	النساء	الرجال	المشيخات
706	233	231	242	شني
2586	1278	795	513	الدويرات
100	-	50	50	قرماسة

ولعل اندفاع الجبالية في الحركة الوطنية وترغم بعض أنثاهم المقيمين بالعاصمة لا سيما أهالي الدويرات أكبر التجمعات السكانية للبربر، للدعاية الحزبية داخل التراب العسكري في ثلاثينات القرن العشرين (56) ومساهمتهن في المقاومة المسلحة في الخمسينات، لهو دليل قاطع على فشل السياسة البربرية بالمنطقة. وقد تزامنت هذه الوقائع مع تغير في الخطاب الاستعماري، الذي يبدو أنه عرف مراجعة تدريجية بحكم مراس ضباط الشؤون الأهلية بأحوال المنطقة واصطدامهم بالواقع المعيش الذي أثبت بطلان السياسة البربرية وكذب الأيديولوجيا الاستعمارية. فقد أقر أحد التقارير الاستعلامية صراحة بفشل هذه السياسة قائلا : « ما معنى لفظة بربر ؟ » العرق البربري الصرف لا وجود له، إن كلمة بربر ليست إلا كلمة مستعارة عنفتنا عليها جهلنا ورددنا إليها هذا التصريح الأنثروبولوجي في المنطقة. لا يجب أن ننشئ بالبرق وإنما بغاصيات نطح العيش وبالعامات السائدة وبعبقريّة هذه القبائل... إن دراسة قصيرة لأنواع السكن وأنماط العيش وبعض التقاليد لكفيلة بتأكيد الاختلاف بينهما (57). وبالتالي يبدو أن الرياح جاءت بما لا يشتهي المستعمر وأفضل الجبالية أطروحة الصراع البربري - العربي بالجنوب التونسي.

الخاتمة

لئن تهاوت السياسة البربرية الاستعمارية القديمة بالجنوب التونسي على وقع حلم الاستقلال الذي لعب دورا مهما في إخفاء الفوئقات الثانوية والخصوصيات المحلية أمام المصلحة العامة للوطن. فإن السؤال يظل مطروحا حول مصير السياسات البربرية الجديدة ؟.

الشغل أسوة بالجبالية(45). وقبل آخرون العمل لدى الجبالية كزراعة لمواشيهم(46). وهو ما أتى إلى إفراغ هذه المهنة من قيمتها الرمزية المرادفة للنبل والوجاهة إلى رمز للاضطهاد الاجتماعي والفقر. أما البعض الآخر من أهالي قبيلة الجليليات بني بلال والمعجادة والحمدية والعمارنة فقد وجدوا في ممارسة التسول في وسط وشمال البلاد أبسر الحلول لدفع الحاجة(47).

وموازة مع ما عصفت بأوضاع البدو نتيجة ما أحكك ضدهم من قبل الادارة العسكرية، تمكّن الجبالية من الاستفادة من الأدوات والحظوظ الجديدة التي أتاحت لهم بطريقة انتقائية ذكية(48). فقد تمكّن الجبالية في أواسط العشرينات من امتلاك حوالي 80.000 هكتار من الأراضي داخل سهل الجفارة(49). كما عملوا على تجاوز مكانتهم الاجتماعية « الهامشية » كجبالية مع كل ما شحنت به اللفظة من معاني سلبية (كالبخيل)(50) للإرتقاء إلى منزلة « العرب » أو بالأحرى سحوا إلى أن يصبحوا عربا (51).

ولعل ما يفسر ذلك هو ما بدر عن بعض التوجهات البربرية المثبثة فوق مرتفعات الجبل الأبيض من غلب في الانصهار داخل مشيخات عربية تضم غالبا حامليهم القدامى (52) لإعادة الاندماج من جديد داخل الفضاء العربي في سياق جديد تكون فيه الحواجز الطبقية بين الجبالي والعربي قد ولت(53).

ولعل في انحصار فضاء التّهجة البربرية « الشّلحة » داخل بعض المشيخات المستقلة عن العرب والأكثر تحصينا بالجبل مثل مشيخات شني وقرماسة والدويرات (الذين كانوا مزدوجي اللغة) ونمك البربر باطلاق الأسماء العربية على أبنائهم، إشارة إلى أن هناك رغبة جامحة لدى الجبالية في التمسك بالهوية العربية (54). وهي نتيجة طبيعية لتركيزات تاريخية وتلاقح الثقافتين العربية والبربرية.

إحصاء السكان الناطقين باللهجة البربرية سنة 1922 (55).

- 1) وهو من بين أهداف «الجمعية التونسية للقناة الأمازيغية» التي أعلن عن تأسيسها حديثا خلال ندوة صحفية جرت يوم السبت 31 07 2011 <http://www.kahimz-tunisie.info/ko/News-file-article-sud-5071.html>
- 2) أنظر في هذا السياق بن صالح (نحلة بن صالح)، أنيس الكلي (المضو مؤسس للجمعية التونسية للقناة الأمازيغية)، القوميون أعداؤنا... العرب عزاة و ليسوا فلتين... وقتل كسيلة لعقبة بن نافع مبرر «، جريدة حقائق اليوم الجمعة 12 أوت 2011، ص. 10
- 3) Pouillon (F.), « Simplification ethnique en Afrique du Nord : Maures, Arabes, Berbères (XVIIIe - XXe siècles) », in Cahiers d'Etudes Africaines, XXXIII(1), 129, 1993, p. 38
- 4) Ibid., p. 40
- 5) ليبيش (ماليم)، الأقلية البربرية في تونس، المركز العربي للدراسات السياسية و الاجتماعية 2011، ص. 42
- 6) ليسير (تحي)، قتال أقصى الحروب التونسي تحت الإدارة العسكرية الفرنسية تجمع ورعة نموذجاً 1881 - 1939، مؤسسة التمسحي للبحث العلمي والمعلومات، 1998، ص. 200
- 7) Albergoni (G.) et Pouillon (F.), « Le fait berbère et sa culture coloniale : L'extrême sud tunisien », in Cahiers Jussieu, n° 2, Université de Paris VII, 1975, p.355
- 8) S H M N, Archives du Ministère des Affaires Étrangères, Neuilly-sur-Seine, (1882- 1917), carton 46, lettre du commandant supérieur au chef du commandant de la division d'occupation de Tunisie, Gabès le 19 janvier 1888
- 9) صيف الله (محمد)، «الهجرة البربرية من حداد» مجلة «فرصة»، أعمال ندوة المولية (4-5-6 مارس 2004)، جامعة صفائى 2007، ص. 174
- 10) Albergoni (G.) et Pouillon (F.), « Le fait berbère et sa culture coloniale : L'extrême sud tunisien », in Cahiers Jussieu, n° 2, Université de Paris VII, 1975, p.353
- 11) Bertholon (D.) « Étude géographique et économique sur la province de l'Arad », in R.T, 1894, pp 202-203-
- الترجمة مفقولة عن ليسير (تحي)، قتال أقصى الحروب التونسي تحت الإدارة العسكرية الفرنسية تجمع ورعة نموذجاً 1881 - 1939، مؤسسة التمسحي للبحث العلمي والمعلومات، 1998، ص. 200
- 12) K ADN Fonds Tunisie, Postes sud, carton 945. Lewden (Cpt), Territoire de Tataouine (15 janvier 1932), p.1
- « L'asservissement puis la protection de la montagne par la plaine assurent entre ces deux régions des intérêts et des rapports opposés ou communs dont nous nous sommes servis pour assurer notre domination et mettre sur pied l'organisation actuelle »
- 13) Albergoni (G.), et Pouillon (F.), « Le fait berbère et sa culture coloniale : L'extrême sud tunisien », in Cahiers Jussieu, n° 2, Université de Paris VII, 1975, p.351
- 14) Goguyer (A.), « Le servage dans le Sahara tunisien », in R.T, 1895, p. 31

15) Forest, Tataouine et sa région: les tribus, mémoire de C.H I - A M, 1942, p 15.

16) ليبيش (سالم)، المرجع المذكور سابقا، ص. 42

17) حرية المحكمة الاستئنافية بتطاوين، دكتور العدل محمد الشير الخلسي (1909 - 1914)،

ص. ص. 21 - 22، نسخة من عقد صحية بتاريخ 16 جويلية 1885

18) مصطلح الصحة والصاحب يسي لمة الماشرة بما تحربه من معاني الوافق والاسهام

19) مفول عن ليبيش (سالم)، الأقلية البربرية في تونس، المركز العربي للدراسات السياسية و الاجتماعية 2011، ص. 52

20) ليسير (تحي)، من الصمملكة الشريعة إلى البطولة الوطنية دراسة في سير بعض لمستعبد من تاريخ تونس المعاصر، مدياكوم، قرطاج 1999، 218ص.

21) Albergoni (G.), « Mémoire gentille et histoire nationale : figures et enjeux du répit d'une insurrection bédouine anticoloniale », in Cahiers d'études africaines. Vol. 30 N°119 Maghreb récents, traces, oubliés, 1990 P318.

أنظر حول حليبه من عسكر البالوتي ليسير (تحي)، خدمة من عسكر البالوتي بيوغرافيا قائد عاصم، مركز سرسيينا للبحوث حول الجزر المتوسطية تونس 2001، 382ص.

22) موسى (الساوي)، ورقدت من أيام تطاوين من خلال شعر اللاطم، مداخلة في الندوة الدولية المشافهة والتاريخ المحلي تطاوين 24 و 25 أفريل 2009، غير منشورة، ص. 2

23) نفس المرجع

24) الرياح: غناء المرأة وهي تهدد صغيرها للوم أو وهي تلججه

25) العرييلة قطع صغير من الإبل

26) حين يمز « الرغاب» اسمه عن شاة تزعد عليه إحداهن فبأنه عن فصل أو مائة هدية معه وكهما و رقاً للجميل

27) تنتمي قبيلة العوادة بفسنل ندعة ولكن بمراد منها، تختلف معها وهم عائلات المراتب

28) أنشائي قوم تحاسنهم وندعهم

29) الحمرء، العرس

30) لوح الموقب، الذي يكتب عليه القرآن الكريم لتحقيقه للطلبة

31) بوطالب (محمد نجيب)، «التنظيم الاجتماعي القبلي بأقصى الجنوب التونسي»، تاريخ المجتمع المحلي وثقافته الجنوب التونسي نموذجاً، اللجنة الثقافية المحلية بجزيرة 2003، ص. 105

32) نفس المرجع

33) ليبيش (سالم)، المرجع المذكور سابقا، ص. 58

34) Goudani (D.), et Thiaucourt (P.), La Tunisie, législation, gouvernement, administration, Librairie administrative Paul Dupont, Paris 1910, p.204

35) جراد (فاطمة)، العائلة والحياة العائلية بجهة تطاوين 1881 - 1956، أطروحة ليل شهادة الدكتور في التاريخ المعاصر 2010-2011، ص. 317

36) التيجاني (أبو محمد عبد الله)، رحلة التيجاني، الدار العربية للكتاب 2005، ص. 172

37) Forest, op.cit., p.61

38) Albergoni (G.) et Pouillon (P.), p.386.

39) I S H M N *,Archives d'outre mer, série 26H, carton 26H14, rapport janvier 1890

40) و.أ.وت.، السلسلة A، صندوق 196، ملف 1، تقرير جوان و جويلية 1910.

41) Forest, op.cit., p. 16.

42) Ibidem

43) Ibid., p.27.

44) Ibid., p.27

45) Prost (G) « Emigration chez les Matmata et les Ouderna (Sud Tunisien) », in C.T., n°1955 p.321 10, 2è m. tr., 1955, p.321

46) Prost (G) « Utilisation de la terre et production dans le Sud Tunisien Matmata et Ouderna », in cahiers de Tunisie, n° 2 - 5, 1954, p.29

47) Ibid., p.323.

48) Albergoni (G) et Pouillon (F.), op.cit., p.390.

49) و. أ. و. ت. السلسلة A، صندوق 178، ملف 14/1، وثيقة عدد 15
50) « بوليمة (مصور)، بعض مظاهر الحياة الجماعية في منطقة الحبل الأبيض (تطاوين) من القرن XVI إلى 1914، أطروحة شهادة الدراسات المتقدمة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس 1992-1993، ص. 24.

51) Albergoni (G) et Pouillon (F.), op.cit., p.389

52) Ibid., pp.390391-

53) Ibid., p.390

54) جراد (فاطمة)، العائلة والحياة العائلية بجهة تطاوين المرجع المذكور سابقا، ص 404
55) و. أ. و. ت. السلسلة A، ملف 3، صندوق 178، ملف 14/1، وثيقة عدد 15
في 16 فيفري 1922.

56) المكّي (عبد الرحمان)، « الحرب التونسية بالحاضرة خلال الفترة الاستعمارية (الخصائص والإسهامات) »، الحرب التونسية من الاستقلال إلى 2015، ص. 21 - 41

57) CADN, Fonds Tunis, Série Pouillon, Sud tunisien 449 Ethnologie et géographie des territoires militaires du sud tunisien (Avril 1947), pp.6-11

« Que signifie le terme de berbère, la race berbère pure n'existe pas, les types physiques ? Sont diversifiés, le mot « berbère » est une simple expression convenue qui ne signifie rien et sert à désigner un complexe anthropologique. ne faut-il pas vouloir s'attacher tellement à la race mais bien plutôt aux caractéristiques des modes de vie, des coutumes et de genre des diverses tribus ou groupes des tribus une brève étude de l'habitat, du genre de vie et de quelques coutumes, va préciser les différences entre les grandes groupes qui nous venons d'énumérer »

مدخل إلى ثقافة الاختلاف : من الصّوت الواحد إلى الأصوات المتعدّدة

شكري درياي / باحث تونس

مقدّمة :

متجانسة بل هي متنوّعة، والأخطر أنّها مختلفة حدّ الصّدام أحيانا، بل يتخذ هذا الاختلاف في بعض اللّحظات شكل الاحتراب العنيف بسبب من غرور كلّ فريق وزعمه الانفراد بامتلاك الحقيقة، لذلك فإنّ الحكمة تقتضي بتفهم هذا الاختلاف وإقامة حوار تكون أحد أهدافه غنى التّعايش بين مختلف الفرقاء، وتكون أقصى ظموحاته تنظيم هذا الاختلاف بما يؤدّي إلى الاستفادة من أسباب قوّة كلّ رأي لتوظيفه في تحقيق التّقدّم والرّقاء اللّذين يعدّ بهما كلّ فريق، فالفكر المستنير هو الفكر القادر على استيعاب مضامين ما جاوره من إبداعات ومن ثمّ تطويرها لتجاوز ما يحيق بنا من تحديات واستحقاقات .

كارثة الصّوت الواحد :

اتّهى آلن غولد شيفر في دراسته للخطاب السّلطويّ إلى نتيجة تكاد من بساطتها تكون بديهية وهي إلى ذلك لافتة، تلتخصّ في أنّ امتلاك الخطّاب هو امتلاك للسلطة، لذلك يعمد الخطّاب السّياسي إلى الاشتغال وفق مراسم مضبوطة يحدها شيفر بقوله : « وما

لا شك أنّ التحوّلات التي شهدتها البلاد العربيّة، وخاصّة الأقطار التي أنجزت ثورة ضدّ الاستبداد، خلّفت جملة من الأزمات وفرضت على الجميع حزمة من التّحدّيات . وكان من الطّبيعي أنّ نجد أنّها لازالت استحقاقات تتطلّب إرادة لا تني لتحويلها إلى واقع يلبّي ما بشرت به الثّورة من حرّيّة وكرامة وعدالة عبر أنّ إنجاز ما ينتظرنا من استحقاقات يفترض وعيا بأنّ الإنجاز سيرورة وجهد دؤوب وليس عملا سحرّيّا ينقضي بين عشية أو ضحاها، ذلك أنّ هذه الاستحقاقات تفرض عملين مختلفين ولكنهما متكاملان : فأما الأوّل فهو هدم الأنظمة القديمة بكلّ قيمها الفاسدة ومؤسساتها الموقرة، وأما الثاني فهو بناء الأنظمة البديلة المؤسّسة على منظومة قيمية تجعل من حرّيّة الإنسان وكرامته عمودها الفكريّ . ولما كانت التّحدّيات جمة والاستحقاقات متنوّعة ومختلفة ومعقّدة، فإنّ سيرورة إنجازها تتطلّب تجميع طاقات المجتمع كلّها وتنظيمها ومن ثمّ توظيفها للخروج من التّيه الذي أوقفنا فيه الاستبداد منذ ما يربو عن السّتين سنة . لكنّ طاقات المجتمع ليست كلّها

السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاشلة، لم تحقق تنمية كما لم تحقق استقرارا بل وڑت الشعوب في هزائم مذلّة وارتهان للأعداء .

أما في غياب السلطة - وهو حالنا اليوم - فإن الفرقاء السياسيين سقط من بين أيديهم امتلاك إمكانات الدولة المادّية، ليعاود التنافس سيرته الأولى بمعنى الصراع من أجل امتلاك الخطاب، لكنّ الملاحظ أنّ هذه الخطابات ذات المشارب المختلفة والتي ظلّت تشكّي استئثار الحزب الحاكم بالخطاب ومحاصرة خصومه وخنق أصواتهم، قد تخلّفت بأخلاق الاستبداد، لنجد كلّ خطاب ينصبّ نفسه معيارا يحاكم الخطابات الأخرى المخالفة، بل نجده يجعل من نفسه أصلا يمارس حقّ الإقصاء والاعتراف، متناسيا أنّه قراءة لواقع ضمن جملة قراءات متباينة، وليس هو الواقع عينه. والأدهى أنّ نجد هذه الخطابات تتّصف بالتنبّات ذاتها التي اعتمدها خطاب السلطة الساقطة، والتي هي في النهاية تنبّيات عنف منظم يتّخذ شكل العنف الزمريّ (الخوف، التضييل...) . عند بلوغه التّصفّي بالخطاب إلى جمهوره، أما حين التّفرّع إلى المعارضة ومريديهم فإنّ العنف قد يتجاوز البعد الزمريّ ليقود عنفا مادّيّا مباشرا، خاصّة ساعة يكون الخطاب السياسيّ خطابا إيديولوجيا مع ما تحمله الأيديولوجيا من شموليّة وأدعاء بامتلاك الحقيقة.

وعليه فإنّ القمع الذي تمارسه السلطة المستبدّة والإقصاء الذي يصيغ خطابات الفرقاء أثناء فراغ السلطة يضع المجتمع برمته أمام خطر حقيقيّ مطرّفه الاستبداد وسندانه الاحتراب الداخليّ. وفي هذا الإطار يمكن أن نعتبر فرضيّ الكلام التي تسم واقعا بعد سقوط الدكتاتورية وما وافقها أحيانا من حالات عنف، صراعا على امتلاك الخطاب من أجل امتلاك السلطة. وعليه فمن المشروع - والحال هذه - أن نسأل عن أدوات تنظيم هذا الاختلاف والحدّ من انعكاساته السلبية التي تتهدّد الوحدة الوطنية ومكتسبات الثورة التي روّتها دماء الشهداء؟

البلاغة إلّا مرّة تعكس رغبة إيديولوجيّة ما في السلطة، إيديولوجيّة تخلق خطابا أنويّا وذا مرجع ذاتيّ، ولا يُعرض هذا الخطاب عن طريق النقاش المفتوح، وإنما عن طريق تقنيات الخوف والترهيب والتضييل. معنى ذلك أنّ الخطاب السياسيّ خطاب إيهاميّ بالأساس يزرع الفرع والشعور بالحاجة إلى منفذ من عتمة المجهول، وعندها يظهر السياسيّ في صورة القائد القادر على تحقيق الطمأنينة في نفوس الجماهير الذين يأخذهم بسحر بيانه ليسيّط عليهم ويوجههم، فينهض بذلك بوظيفة الرّاعي الذي يهشّ بالكلام على القطيع فيقتله معطوفا فيورده العيون العذبة أو المستنعات الأسنة.

لقد تفوّقت الأنظمة العربيّة في امتلاك هذه التقنيات فاستطاعت أن تمارس الترهيب عبر آلة قمع وهيئة ممثّلة في الأحجيرة الأمنية التي عهدت إليها كلّ الملقّات السياسية والثقافيّة والاجتماعيّة والتعليميّة وغيرها، كما استطاعت أن تمارس التضييل عبر آلة إعلاميّة دعائيّة لم تذر السلطة حيلة في تدجينها لتسير رؤاها ومشاريعها التي لم تكن في حالك وصيّة لكنّ الترهيب والتضييل لم يتحقّق فقط عبر هاتين الآليتين فقط إذ الأمر يحتاج إلى «وسيط حاجز» بين السلطة المنفردة بالخطاب والجمهور. وما «الوسيط الحاجز» هنا إلّا الحزب الواحد بحسب رأي فرانز فانون، «وهذا الحزب سوف تنحصر مهمّته في أمرين الأوّل: الحيلولة بين الشعب والقيادة بأن يصبح حاجزا، والثاني: أن ينقل التعليمات والأوامر من القيادة إلى الشعب وليس العكس. وعبر هذا كان فانون يشرّ بتحوّل الحزب إلى هيكل عظميّ، لا يفيد إلّا في تجميد الشعب، وإلى وسيلة نجاح فرديّ، وعندها يكلف الحزب والحزبيّون بمراقبة الجماهير، ليكونوا سندا لرجال الشرطة والمخابرات» فيراقب الجماهير لا ليتأكّد من أنّها تشارك في شؤون الأئمة حقّا، بل ليذكرها دائما بأنّ السلطة تنتظر منها الطاعة والنظام والخضوع». وهكذا انتهى نظام الضوت الواحد إلى جملة من الاختيارات

الحاجة إلى الاختلاف :

يلاحظ حيدر إبراهيم علي أنَّ الباحثين - في المستوى التوسيليولوجي - لم يهتموا كثيراً بالآخر المختلف فكثيراً أو عقدياً، وفي الوقت نفسه، والذي ينتمي إلى عرق أو ثقافة أو مجتمع واحد مع الآخرين. وهنا يأتي الاختلاف من داخل ما نسميه تعميماً: جماعة «التحن» نفسها. وتصبح الفكرة أو العقيدة أو الايديولوجيا، وطناً جديداً أو مجتمعاً يجمع المشتمين إلى الفكرة». وكثيراً ما يكون هذا الاختلاف مدعاة لتقسيم الذات على نفسها ويحارب بعضها بعضاً بمزاعم مختلفة لينهض فريق بمهمة الدفاع عن هوية البلاد من مظاهر التحلل والاعتراب، ويقوم آخر بتوزيع صكوك الخدانة والتقدم على الناس. وبالرغم من نبل هذه المزاعم إلا أنَّ الغالبين عليها لا يعترفون لبعضهم البعض بحق الوجود بل إنهم يمتنون أن لا وجود لأي فريق إلا بإقصاء الآخر بل محوه وعندها تكون إيذاء كارثة حقيقية تهدد المجتمع في وجوده، ولعل ذلك ما حدا بأحد المفكرين إلى الجهر بفرعه فقال: «إن أخطر الهويات على الإطلاق هي تلك التي لا تتحقق إلا على انقراض هويات الآخرين». ينبغي أن نكون هويتين متصالحة، متفقة أو متوافقة مع هويات الآخرين لا أن نرفضها وتهدها بالإلغاء، وبهذا تكون حماية الآخر المختلف عتاً ضرورة ووحدية لأننا نضمن بقاها وتسرع من نسق تطورها والأهم أنَّ الآخر يعيننا في اكتشاف إمكاناتنا ويضمن إيذاء حقيقة دون أن يعني ذلك الارتهاق له والخضوع لمشيئته، وعليه فإن «مسلك الإلغاء المتبادل على مستوى الآراء والثقافات الفكرية والسياسية والايديولوجية، يؤدي إلى خسائر مشتركة [...]». وإن سمي كل واحد منا حماية الرأي الآخر، هو الذي يحفظ الجميع من الحسائر على مختلف الصعد والمستويات»، ذلك أن الإصرار على التشابه حدّ التطابق في الرؤى والتصورات خيار عقيم يعرقل الوعي، فالآخر دائماً مخبراً للأفكار وحافزاً مهماً على التجديد والتطوير، وفي غياب الآخر لا تسمع الذات إلا صوتها

تجهر به فلا يشر إلا رجماً للمصدى بما هو صوت تكسر على الصخور الصلدة فارتدّ مشوهاً عقيماً. في حين أنَّ «الإنتاج المعرفي مرتبط سوسيوولوجياً بالاختلاف، أما المتجانس فإنه لا ينتج إلا المكرور، ويعيد تحصيل الحاصل، مادام الشيء المتجانس هو النموذج مكرراً لذاته، ولذلك فالتطابق هو إنتاج المركز في شكل متعدد». وهذا هو الشلل الفكري بعينه الذي يحرم المجتمع متعة الحركة الذاتية ويجعله مستطيماً بنيره مرتبها لهوى القوي القادر، وعندها يفتح الباب مشرعاً أمام عودة الطاغية وإن بشعارات نبيلة. إن «استبعاد حقيقة التعدد والتنوع أو كبثها أو تهميشها، يسهم بشكل أو بآخر في سيطرة نزعة الاستبداد والهيمنة، كما أنه لا يعالج حقيقة التعدد، بل يوفر لها أسباب الاندفاع نحو خياراتها الخاصة وتصوراتها الذاتية المغلقة»، وهي خيارات عنيفة موعلة في التطرف ليس لها من نتاج غير التمار صيب الذات قبل أن يصيب الآخرين.

إنَّ التمرس خلف الفكرة الواحدة وصمّ الأذان عن أفكار الآخرين إجحاد وليس فضيلة، فليس أمام المختلفين دخل للوطن الواحد إلا التزول عن الصلف والكبرياء، والإقرار للآخرين بأحقية وجودهم، «فالمشكلة ليست في وجود آراء متباينة ومختلفة، بل نشأ من عجزنا عن القبول بالرأي الآخر. والديمقراطية تنطلق من الاعتراف العميق والجوهري بالآخر رأياً ووجوداً كما هو شريكاً مختلفاً. ولكنه الاختلاف الذي يحفزنا إلى الفهم والتفاهم والتكامل». وهذا يعني أنَّ الحل ديمقراطي بالأساس، والمنطلق فيه يكون بتحرير الإنسان وتفعيل ما تعطّل فيه من قدرات واستهداف مكانم الكفاءة فيه وذلك بخلق الفضاءات المدنية المستقلة التي توفر مساحات من الحرية تساعد الإنسان على الفعل والمساهمة في بناء الوطن من دون وصاية أو رقابة أو انفراد بالوطنية والرأي الحكيم. «ولعل من الخطأ الجسيم النظر إلى هذا التنوع وحسب الاختلاف باعتباره عقبة تحول دون إنجاز الغايات النبيلة، ولا ريب أنَّ العمل

على ترويض الاختلاف ونبذ المطلق، لا ينهي الأسباب الطبيعية للاختلاف، وإنما يغير مسارها ويجعلها سببا من أسباب التزاوج والصراع، بدل أن يكون وسيلة من وسائل الإثراء الفكري والمعرفي.

إن القول بالحل الديمقراطي قول جامع بين مختلف الفرقاء السياسيين والثقافيين غير أنه في مستوى الممارسة نجد تنكرا لهذا الرأي ونزوحا إلى التشكيك في الآخر، فكل طرف يعتبر مخالفه لا يتحدث عن الديمقراطية إلا باعتبارها خطوة تكبكية ينفضي الإيمان بها لحظة الوصول إلى السلطة. إنها أزمة ثقة حادة تجعل من الآخر عدوا لا شريكا في الوطن. وبناء الثقة بين مختلف الفرقاء من الاستحقاقات المهمة التي نحن بصدها لنجعل من الديمقراطية خيارا إستراتيجيا وعقيدة دائمة لدى الجميع. وهنا لا بد من الوقوف عند بعض الأدوات التي تجعل من ثقافة الاختلاف واقعا كائنا لا واقعا منشودا.

أدوات تنظيم الاختلاف :

إن تنظيم الاختلاف من الاستحقاقات المهمة التي نتظرنا، وطبيعي أن يكون «الحوار» أول الأدوات لتحقيقه. والأهم أن يتأسس الحوار على بعض المشتركات، ولعل أسمى القيم المشتركة قيمة التسامح التي زعم الإسلاميون أنها روح الدين ويدعي العلمانيون أنها جوهره العلمانية، وهنا لا بد من الوقوف كثيرا عند الأصل اللاتيني لهذه الكلمة ومقارنته بمعناها في الثقافة العربية الإسلامية، للمخلص إلى قيمة مشتركة ذات جناحين متكاملين. «فكلمة (Tolération) مشتقة في الأصل من الجذر اللاتيني (Tolerare)، الذي يعني التحمل [...] بمعنى أن الفكرة الأساسية المتضمنة هنا في فكرة التحمل، المعاناة، أو التعايش مع شيء لا يحب في الحقيقة، أو ما يمكن أن يعتبر لا أخلاقيا، بل وربما شرا بصورة من الصور». والعيش مع ما لا يطاق لا يعني اللامبالاة بل لابد من بعض الشعور بالرفض ذلك أن افتقاد الشعور أمام شيء ما لا يعني أنني أتحمله وبالتالي

لا يظهر قدرتي على التسامح، وبذلك يصبح الآخر والعيش معه كحال الرجل يصيبه المرض المزمن فيتكيف معه ويعتدل من بعض عاداته ليوصل السير في الحياة بأقل ما يمكن من المعاناة. وهو معنى يكاد يتطابق مع ما ورد في القرآن الكريم عند قوله تعالى «وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا، وَصَاحِبَهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا». وهو معنى لطيف يؤسر للتسامح والتعايش من داخل الأسرة الصديقة تختلف في العقيدة وتتصاحب في الحياة. بل إن القرآن يجعل من الاختلاف أصلا تأسست عليه الشريعة ويقرره قوله تعالى. «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ، وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ». فكان الاختلاف في عرف الإسلام سبيل لتحقيق عمارة الكون وتحقيق مقاصد الاستخلاف، لذلك حرص على الدعوة بالتالي هي أحسن وترك أمر الهداية لله، فالله «ليس في حاجة إلى من يدافع عنه، بل إلى من يضيء» إليه الذروب». وبهذا يكون التسامح قبولا بالآخر فكرا وروحيا وادرا فيعيش مع معتقداته.

إن التشجيع بتمكيد التسامح مدخل مهم لإقامة حوار بناء يثمر التعايش والتفاهم لصنع المستقبل المشترك. والحوار مصطلح سياسي وثقافي حديث ظهر في العالم مع الحرب الباردة لإدارة الصراع بين القوى العظمى فكان تفاوضا لعقد الصفقات وتنظيم المؤامرات، أما في الثقافة العربية الإسلامية فقد ارتبط بمعنى المراجعة في الكلام والتجاوب معه، «وارتباط الحوار بمعنى الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، يثبت في الضمير الإنساني فضيلة الاعتراف بالخطأ». وهذه الفضيلة تحمّ من غلواء الغرور والأناية ومن شراسة الإقصاء والإلغاء، وتفتح من مبدأ التسيّة وتجعل من الإقبال على الحوار إقبالا مثمرا ويجعل النفس تعتقد أنّ «الحوار لا يكون إلا مع التمدّد، وإلا يكون حوارا مع الذات، ويكون حديثا مع النفس، فإذا لم يكن هناك تمدّد فليس هناك حوار، ومن هنا فتنحن في مجتمعاتنا، إما أن نؤمن بالحوار

يسميه ييار باولو دوناتي «المواطنة التفاعلية» التي تعيد تعريف المواطنة ضمن التفاعلات المتبادلة بين الأفراد إذ ما هو إنسانيّ ومشترك أوسع مما هو لا إنسانيّ وخاصّ. لتكون المواطنة مصلحةً علائقيةً مشتركة «وهي مصلحة لا يمكن إنتاجها أو التمتع بها إلا لمن يشتركون فيها. وهؤلاء يمكنهم أن يكونوا «آخرين» بعضهم عند بعض في بداية تعاملهم، ولكنهم يصبحون «نحن» بقدر ما يوجهون أنفسهم لإنتاج مصلحة واحدة».

خاتمة :

إنّ الاعتراف للآخر بحق الوجود والتفاعل معه إيجابياً حاجة ملحة في مجتمعاتنا ومصلحة حيوية، لذلك لا بدّ من الحرص على إقامة الحوار والبحث عن أسباب التوافق دون الانزلاق في متاهات الحديث لعقبات الصغفقات وتنظيم المساومات ولا نهوض صاحب الخطاب بدور المعلم فينتج الحديث عمودياً من ذات عليا إلى ذات دنيا وهذا فعل الاستبداد. فإذا ما حققنا حواراً مكتمل الأركان، فإننا نكون قد دخلنا حرم الديمقراطية وعطشنا جميعاً لنخرجها من خطب المنابر والتصوص المهجورة ونجعلها عقيدة جماعية بعيداً عن الفكر الأحاديّ المستغني بنفسه عن الآخرين، ولكن دون أن يكون ثمنها أن يتحوّل المجتمع إلى مسخ حضاريّ اجتمعت من جذوره، غادر تيه الاستبداد ليلج تيه الانبئات.

وهذا يستبطن اعترافنا بالتعدد، وإنّما أن نزعّم أنّنا لسنا متعدّدين، أو متعدّعين فما لنا وللحوار إذن؟» وعندها نكون بإزاء عجزنا عن إقامة الأساق المشتركة التي تجمعنا في فعل المشترك يبدّد حالة الجمود التي تكبلنا وتفتح آفاقاً جديدة للفعل الحضاريّ وتنمية القواسم المشتركة، فليس من غاية الحوار إفحام الخصوم بل التعايش معهم بسلام، «والحوار بين الإنسان وأخيه الإنسان، من التوافد الأساسية لصناعة المشتراك التي لا تنهض حياة اجتماعية سوية بدونها. وعليه فإن الحوار لا يدعو المغاير أو المختلف إلى مغادرة موقعه الثقافي أو السياسي، وإنّما هو لاكتشاف المساحة المشتركة وبلورتها». وعليه فإنّ إنتاج المشترك في إطار الاختلاف يصنع وحدة صلبة مخالفة لتلك الوحدة القسرية التي فرضتها الدكتاتورية لتسكت بها كلّ صوت مخالف فدمرت بها الطاقات الخلاقة في المجتمع وانتهت به إلى تشردم واحتراب، ذلك أنّ الوحدة لا تعني التطبيع لشيء بين مختلف الأفرقاء بل إنّ «الوحدة السليمة هي التي تبدأ من الاعتراف بالآخر وجوداً وفكراً، لا للإنجاس المتبادل، وإنّما لانطلاق فعل تواصل» حواريّ، إنملي المشتراك، ويحدّد نقاط المغايرة، ويسمى نحو مراكمة مستوى الفهم والاعتراف»، وبذلك يقع التعبير عن نضج فكريّ عميق يجتنب أبناء الوطن الواحد خسائر هم في غنى عنها ويجعل منهم مواطنين بمعنى قيام علاقات مشاركة بين الناس لا علاقات مغالية أو ما

الاستعمار الفرنسي واستخدام الخلافات داخل العروش أو المؤامرة على البشير بن سديرة

الهادي غيلوني/باحث، تونس

مقدمة :

يتقدمون الصفوف ويقدمون آيات في روح التضحية وتكون الذات والذود عن حياض الوطن.

وفي بلادنا أيضا ظهر مقاومون على عهد الحماية أمثلة في فكرة التاريخ ولكن ذكراهم وأسماءهم ظلت قائمة في التفسير الشعبي مستقرة في وجدانه، وقد شكلت قصص هؤلاء الرجال وأخبارهم الأسرار الوحيدة لسكان الأرياف حتى وقت قريب.

ومن المعروف أن تلك القصص وتلك الأخبار تنقلت بشيء من المبالغة السابقة بحيث تضخم هؤلاء «الأبطال» الذين كانوا مثال إعجاب الناس حتى بدأ بعضهم في بعض المرويات المرددات وكانهم «عكاز العاجز وسيف المظلوم» (2).

هذا ما ذهب إليه فتحي ليسيير في مقدمة كتابه من الصعلكة الشريفة إلى البطولة الوطنية ولا بد من الإشادة بمجهود هذا المؤرخ الذي ينتمي إلى الجيل الجديد من المؤرخين وهو أول من قام بمحاولة دراسة سيرة هؤلاء الصعاليك الشرفاء كما يحلو له أن يسميهم وذلك في محاولة منه لكتابة تاريخ غير التاريخ الذي تعودنا دراسته ويمكن أن نطلق عليه «التاريخ يجب أن

التاريخ يكتبه المتصورون لا ريب أن هذه المقولة ما زالت تحفظ بالكثير من ألقها وراحتها رغم قدمها النسبي، ومن ثم فإن الباحث المتقاضي لا يجد أدلة وقرائن للبرهنة على مدى صحتها ونفاذها.

إن قراءة ولو سريعة في صحائف التاريخ الشري، وفي ذكريات الأمم البعيدة منها والقرية تجمعنا نتأكد أنه تعايش في كل الأزمنة وعند كل الشعوب تقريبا، تاريخان أما الأول فرسمي، وهو السائد والمعروف، تألف أبطاله من الساسة والقادة العسكريين والتوايح في شتى المجالات ونحوهم، وحفلت به مختلف المصنفات التاريخية والكتب المدرسية وغيرها، وروجت له وبسطته وسائل الإعلام بجميع أنواعها وحملت شوارع المدن وميادينها العامة أسماء رموزه.

أما التاريخ الثاني فشمعي (1) أبطال هذا التاريخ من متردي الأرياف من الفلاحين الذين استطاعوا أن يخفروا أسمائهم في الذاكرة الشعبية، إن هؤلاء العصاة من أبناء الطبقات الشعبية والذين ظلموا أحياء وأمواتا

1. البشير بن سديرة الإنسان ؟ أو سيرته الذاتية :

ولد البشير بن سديرة سنة 1892 وتربى في مضارب قومه أولاد عبد الكريم بمتمدية السند . وفي بداية الحرب العالمية الأولى 1914 استدعى للجندية، فالتحق بالجيش الفرنسي غصبا وحول إلى حامية مدينة القيروان ولم يمض عليه هناك شهرا حتى استطاع الفرار بسلحه (إلى جبال جلاص، وتنقل بين الغابات والجبال حتى وصل إلى جهته، واستقر في الجبال المجاورة لقفصه، وكان يتنقل أحيانا «إلى جهة جبال مطماطة، وذلك إثر خلاف نشب بينه وبين ضابط فرنسي (4).

هذه هي سيرة البشير بن سديرة كما أوردها محمد المروزي في كتاب دماء على الحدود ويقول إنه استقى قصة حياة بن سديرة من روايتين شفهيّتين لكل من روائي جلول ومحمد بن نصيب دون أن نذكر مدى صلة القراءة بين أصحاب الروايتين والبشير بن سديرة. يقول إن الروايتين لم يتمّ نقلهما مباشرة بل عن طريق **البشير بن سديرة** سنة 1966 أي أن تدوين الروايتين يعود إلى **البشير بن سديرة** لا للمروزي الذي نقلها كما وردت إليه .

لم نجد رواية مخالفة لما أورده المروزي فالظاهر الهامى في مقاله (5) بعنوان البشير سديرة يتنقل نفس رواية المروزي رغم أنه أصيل تلك المنطقة وكان بإمكانه تدوين سيرة بن سديرة مباشرة لا تتوقف كثيرا عند نقد هذه الروايات وتاريخ ولادة البشير بن سديرة إن كان 1892 أو 1895 لا يغير شيئا وكذلك تاريخ انتسابه للمجندومة وتاريخ فراره ولكننا لا بد أن نلاحظ أن البشير بن سديرة كثيرة من المئات من المجندين التونسيين قد فروا من الخدمة العسكرية لعدة أسباب لعل أبرزها عمليات التجنيد الإجبارية وسوء المعاملة وارتفاع عدد الخسائر في صفوفهم، وهذا ما يفسر عمليات التمرد الهائلة التي قام بها المجندون التونسيون في صفوف الجيش الفرنسي وغرد البشير سديرة يندرج ضمن «إطار

يكون» ولعلنا نفتدي بـ : ليسير في هذا التوجه إذ أن سيرة هؤلاء معرضة للتلف وعدم التدوين، باستثناء ما قام به المتخافي محمد المروزي لم نلاحظ أية اهتمام من طرف المؤرخين الرسميين للدولة الوطنية هؤلاء ولا نعلم عن تاريخنا الوطني سوى تاريخ الزعيم في بورقيبة وهناك تغييب شبه كامل لتاريخ الأبطال وإن ذكر في بعض الكتابات يكون بشكل خجول. وهذه الدراسة تندرج ضمن محاولة متواضعة لتنشيط الذاكرة الوطنية لأن الحفاظ على الذاكرة الوطنية مسألة مهمة بالنسبة لكل ناهث يتسبب إلى هذا الوطن، ولكن ثمة فرق بين تنشيط الذاكرة ودغدغتها وعبارة محملة نقول نحن مع إحياء الذاكرة وتنشيطها ولكننا ضد الدغدغة والتوظيف الفج لهذا التراث التضالي لأن في ذلك إساءة للتاريخ ولهذه الشخصيات في آن معا (3).

سوف نحاول تناول سيرة البشير بن سديرة من خلال استخدام بعض الوثائق التاريخية التي عثرنا عليها في الأرشيف الوطني وهي **حياة البشير بن سديرة** في كشف بعض الحقائق التاريخية **حياة البشير بن سديرة** للمستعمر الفرنسي وبعض القياد البهين **حياة البشير بن سديرة** بعد أن فشلوا في الإيقاع به في ساحة المعركة لما تميز به من إتقان لفنون القتال وسرعة الحركة، لذلك عمدوا إلى الإيقاع به عن طريق الخيانة والمزامة مستخدمين بغض أصحاب النفوس الضعيفة طمعا في المال والجاه ولكن التاريخ لا يرحم حيث وضع البشير بن سديرة في مقام الأبطال ووضعهم في مصاف الخونة . بالإضافة إلى الوثائق سوف نعتمد على بعض الروايات الشفهية القليلة التي دونها محمد المروزي وذلك من أجل المقارنة بين النصين الشفوي والوثيقة التاريخية اعتقادا منا بأن الوثيقة مقدسة أما الرأي فمجانبي فهي مقدسة حيث لا يمكننا أن نغير فيها شيئا لكننا يمكن أن نقدها على اعتبار أن مصدرها غير محايد .

والصبايحية غير أنها بعد أن فشلت في تحقيق هدفها عن طريق هذه القوات مما اضطرها إلى تجنيد الأهالي والتزمت المشايخ بجمع المتطوعين لمواجهة هؤلاء العصاة في نظرها وإن اختلفت آراء سكان المنطقة من حركة البشير بن سديرة بين مؤيد ورافض وتختلف المواقف أما نتيجة تضرر البعض من أعمال البشير وجماعته التي طالمت كما ذكرنا العديد من العروش التي أغار عليها وقعت إصابات بين الطرفين أدت إلى مقتل أفراد من هذه العروش فيما جعلها تساند السلطة إما بمدحها بالرجال أو بالأخبار عن تحركات البشير بن سديرة وعمّن يساند من المشايخ والأعيان من أجل عقابهم، ففي رسالة موجهة إلى الوزير الأكبر محمد الطيب الجلولي من طرف عدلين من الدوالي مؤرخة بتاريخ 31 أكتوبر 1919 يطالبون فيها الوزير باتخاذ الإجراءات الحازمة من أجل القبض على البشير المذكور وأربع رفاق له لأن عرشهم تعرض للإغارة من قبلهم يوم 28 أكتوبر جرح في الحادث أقاربهم ومحمد الصغير بن محمد بن علي والمذوق بلقاسم بن محمد بن هيميدة وقد تمكنوا من سرقة الثياب ونهبوا حبيبات جمال لم يتمكنوا من إرجاعها رغم الفزع الذي وقع ومرد ذلك حسب الرسالة إلى استخدام المجموعة لأسلحة متطورة تدعى الموزر يحصل عليها من قبل أشخاص يساندونه. وتقول الرسالة «حيث أن لهم بنادق بعيدة الرمي التي تعرف بالموزر يأتون بها من عمل الأعراس وغيرهم الشيخ كان الخوذي من أحد مشيخة نفات عمل الصخيرة والمهاذبة حيث هذا له معرفة بفر حارس بجهة مدين وتم بطريقة ومنها سيربها الجناة من عرش أولاد عزيز من خلافة المكتاسي عمل الهمامة عن طريق الشيخ أحمد السفلي شيخ أولاد مبارك والشيخ عثمان بن محمد بن علي الأسود وشيخ البذور من العمل والخلافة أن هذا الناهب ورفاقه كان وقع منحهم النهب بجهة أولاد رضوان بقمودة بنواحي سيدي بوزيد المرار العديدة ثم اغتصاب النساء والعرض لا تزال عنده إلى الآن وكان

تورد عامة التونسيين ضد التجنيد الفرنسي خاصة بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى وتكتف ظاهرة التجنيد القسري وعنصرية الفرنسيين تجاه الوحدات المتكونة من عناصر تونسية إضافة، ولعل هذا هو الأهم رفض التضحية بالنفس من أجل خدمة المستعمر للمحافظة على إمبراطوريته، ولقد ارتبطت أيضا بالمقاومة العنيفة التي واجه بها الليبون الغزو الإيطالي سنة 1911 وتواصلت إلى حدود 1920 بشكل كثيف والتي كان من بين قادتها خليفة بن عسكر وفي ظل هذا المناخ الثوري العام تكاثفت حركة العصيان والتمرد داخل الجيش الفرنسي من قبل التونسيين» (6).

في هذا الجو المشحون بالأرهاب والإعدامات التي مارستها السلطات الاستعمارية الفرنسية تجاه التونسيين منذ بداية الحرب العالمية الأولى لم يكن أمام الوطنيين التونسيين سوى تفضيل الموت بشرف ورجولة من أجل الوطن لا من أجل العلم الفرنسي

في هذا الإطار يمكننا قراءة حادثة فرار البشير بن سديرة ومحمد الدغياجي وغيرهم من أبناء الوطن الذين شكلوا هاجسا للسلطات الفرنسية في فترة العشرينات مما دفع هذه السلطات إلى مطاردتهم ونفصلوا حزب العصابات بدل المواجهة المباشرة فقد جمع بن سديرة حوله مجموعة من المطاريد أمثاله ليقوم بعمليات الإغارة في جهات متعددة من الجنوب التونسي امتدت على منطقة جغرافية متصلة وهي مناطق الهمامة والأعراس ونزواة والجريد والفيروان متحصنين بالجبال وكانوا في حرب وجود مما دفعهم إلى الإغارة على العديد من العروش من أجل توفير قوتهم اليومي وكانوا في بعض الأحيان يجبرون على إطلاق النار من أجل الدفاع عن أنفسهم لأنهم لم يكونوا في خصومة مع الأهالي لكنهم لم يتوانوا في قتل كل من يحاول مقاومتهم سواء كانت قوات فرنسية أو صبايحية وحتى بعض أفراد العروش التي ينفرون عليها.

حاولت السلطات الاستعمارية في البداية القضاء عليهم معتمدة على قواها الذاتية في الجيش الفرنسي

محاولة للقضاء عليه عن طريق المواجهة المباشرة كان نتيجتها القتل مما جعل العامل يعمل على اختراق عرش البشير بن سديرة مباشرة من خلال إغراء البعض من عرشه للإيقاع به عن طريق الخيانة والمكيدة.

2. نهاية البشير بن سديرة أم مكيدة العامل نصر بن سعيد :

عرف العامل نصر بن سعيد بأنه من أخلص العمال لسلطة الحماية وهو ينتسب إلى نفاوة وهو سليل عائلة توارثت المناصب نتيجة الأعمال التي قدمتها لسلطة الحماية وأن هذا العامل يتميز بالقدرة والتأمر فما عجز عنه سابقوه من عمال الهامة وقصصه استطاع هو تنفيذه من خلال تجاوزه لكل الأعراف والقوانين وذلك من أجل إثبات جدارته وتفانيه في خدمة المستعمر ولذلك لم يتوان في فعل أي شيء من أجل الحفاظ على منصبه، وتعد عملية اغتيال البشير بن سديرة من أبرز ما قام به العامل المذكور كما يدعي هو في رسالته الموجهة إلى الوزارة الأولى بتاريخ 5 جويلية 1920 والتي يذكر فيها مكيدة وهذه الرسالة الوثيقة هي إداة لهذا العامل والسلطة الحماية التي كانت تدعي النزاهة واحترام القوانين واختيار موظفيها ولا سيما المشايخ الذين كانوا يعتبرون أعيانا لعرشهم لا كموظفين وكانت الشروط المعتمدة تبدو صارمة ولكنها لا تتوان في تجاوز القانون والأعراف إذا كان الهدف من ذلك الوصول إلى تحقيق غاية لم تتمكن من تحقيقها عن طريق استخدام إمكانياتها الضخمة والتي عجزت في القبض على البشير بن سديرة الذي أتمهها فلم توفر وسيلة للظفر به وبذلك حيك العامل نصر بن سعيد مؤامره وشكلت شخصية المدعو بلقاسم بن محمد بن عبد الله التليجاني محور حكايات الناس وكما اعتبر البشير بطل الروايات الشعبية بصفته (بطلا) شعبيا شكلت شخصية بلقاسم المذكور والمعروف (الأفزع) صورة للخان الجبان الذي يشكل عبئا على الهامة لما عرف عنهم من شيم الشجاعة والإخلاص والمروءة فالتاريخ لا يرحم لأن

في المدة الفارطة أوائل الجاري أمر جناب السيد عامل الهامة بإحضار جميع أهالي العمل مع الفرسان الذي عينهم جناب المراقبة بقفصة للقبض على الجاني المذكور وغيره ونفس عدد 500 ونزلت بمركز خلافة المكتاسي البازلة بقرية الجاني المذكور بجبلي هذاج وبوهدمة مع المشيخات الضالين له من أولاد عزيز وطلب العامل أن تأتوا له بالجاني أو يتحملون بتزول جملة الخيل من علفه وطعام حتى يأتوا به إذ هم الضالين له فأتوا الشيخ أحمد السقي المذكور مع غيره من أولاد عزيز⁽⁷⁾.

هذه الشكوى تعبر عن وجهة نظر خصوم البشير بن سديرة ولابد أنها تبلغ في إدانة أولاد عزيز التي يمكن أن يكون لهم عداوة لسبب أو لآخر مع أصحاب الرسالة، فهي محاولة لإدانتهم ولتحريض السلطة على هؤلاء ولعل هذا الاختلاف بين العروش تم توظيفه من قبل السلطة من أجل شق صفوف الهامة بتحريض فريق ضد الآخر والهدف دائما «الظفر برأس بن سديرة ورفاقه بأقل ما يمكن من الخسائر ولكننا رغم تشكيكنا في المعلومات الواردة في هذه الوثيقة لكننا نلاحظ مدى شهرة هذا الثائر المتعبد وما شكلت حركته لأن اهتمام لدى السلطة الاستعمارية وما ناله الهامة من ظلم السلطة فهي مارست سياسة عقابية على الهامة من خلال التخلي عن مهمتها في القبض على بن سديرة وأجبرت الأهالي على القيام بهذه المهمة الشاقة ومن ناحية أخرى توضح مدى تعاطف فريق من الهامة مع ابنهم ومد يد العون له ورفضهم تسليمه للسلطة وذلك بدافع الحمية القبلية التي حاولت السلطة الاستعمارية اغترافها عن طريق إيقار قلوب البعض من الهامة ضد أحد أبنائهم.

لا شك أن هذا الخلاف بين البشير بن سديرة وبعض عروش الهامة يعود إلى فترة سابقة وهو ما جعله يغير عليهم دون غيرهم، ولكن هذه الخلافات وهذا التجييش من قبل العامل ضد البشير بن سديرة لم يمكنه من القبض عليه نظرا لاحتراس البشير المذكور وتحصنه بالجبال فأية

السلطة الأقرع، فالمرزوقي لا يذكرها لأن لا أحد يعلمها لأن حبك المؤامرة حتى الوثيقة التاريخية كانت سرية وهي بين العامل نصر بن سعيد وبلقاسم المذكور وعملية بهذا الحجم كان لا بد أن تكون سرية للغاية لأن أي تسرب لها سوف يكون عاملاً لإفسادها فالعامل ذكرها مفصلة في رسالته الوثيقة وكان ذلك بعد انتهائها ولا يمكن أن يذكرها قبل ذلك من أجل تحقيقها.

أما رواية العامل فهي أقرب للصحة من حيث أنها كانت عبارة عن تقرير مفصل حول الحادثة وهو موجه إلى رؤسائه وجاءت بعد وفاة بلقاسم الذي كان وعده العامل بتمكينه بمبلغ من المال وقد أمده بجزء منه وبمكافأته بمنصب شيخ إذا ما تمكن من تحقيق المطلوب منه وتقول رسالة العامل ما يلي «حيث أن البشير الذي هو منشأ الارتباك التي حدثت بالعمل وغيره وهو صاحب السيادة لدى جميع الفلاحة ولم يقع القبض عليه آنذاك رغمًا عن طول مدة فراره وتعبت القوة العامة وراه وبما أن القوة العامة التي استعملت لإنقاذ القبض عليه من ماسكار وصباحية وقومية لم تند فيه ورأيت أن لا أسبل لإنقاذ القبض عليه بالقوة العامة فقد استعملت كل الوسائل لرجوعه بطريقة سلمية وكان طلب مقابلي في منتصف شهر مارس الفارط وفعلًا قابلته خارج بلد قصصة ووعدته بتخفيف العقاب عليه كما هو وعدني بإلقاء القبض على فلاة بني زيد حيث أن ذلك لا يصعب عليه وذهب في حاله وبعدما وعدني بعدم ارتكاب أدنى جريمة وبمناسبة حدوث واقعة ماجل بالعباس واتهامه بارتكابها لنزوله بتلك الجهة فقد توجهت إليه مصحوبًا بالعساكر والقومية والفرع وحيث لم تحصل بتيجة ونكت الاتفاق وتنادى على أفعاله من نهب وقتل وشن الغارات التي دوخ بها أهالي العمل وأهالي اللماشة وغيرهم ورأيت من أهالي فريضة التهوان على إلقاء القبض عليه» (8).

لا شك أن العامل نصر بن سعيد حاول في لقائه بالبشير بن سديرة الإقناع به من خلال إيهامه بأنه قادر

من اختار طريق البطولة غير الذي أغراه حب المال ولو نطلب منه التذلل بصديق وإذا كانت قصة الأقرع وما لفها من غموض في الروايات الشعبية غير واضحة وأن الأسباب الحقيقية التي دفعت للقيام بهذا العمل والرواية الشفهية التي أوردها محمد المرزوقي فيها الكثير من الحقيقة غير أنها لا تبين ماهي الوعود التي وعد بها بلقاسم لتدفعه لخيانة صديقه، وتقول رواية المرزوقي ما يلي... ليلة مظلمة حوالي الساعة العاشرة من مساء أحد أيام شهر ماي 1919 كان البشير نائمًا في مكان خال، مطمئنًا من العيون، ويجانبه كان الخائن بلقاسم الأقرع وكان محمد شقيق البشير بعيدًا عن مكانهما بمسافة قليلة، فاغتنم الأقرع الفرصة وصوب بندقيته إلى صدر البشير النائم، وأطلق الرصاصة فكانت القاضية، وفر تحت ستر الظلام.

وسمع محمد بن سديرة الطلقة فحفف مسرعًا إلى أخيه فوجده جثة هامدة، وجرى خلف الفار وأطلق الرصاص تباعًا، ولكن ميهبات لقد فاته المجرم بمسافة، وحالت دون رؤيته لسنائر الليل.

أما الأقرع فقد أسرع تحت الظلام إلى المحطة الأتصال بالسند القريبة منه، ودخل مكتب رئيس المحطة، وقدم له نفسه، وطلب منه الاتصال بالرأية المدنية بقبصة وإعلامها بموت ابن سديرة، وبوجود قاتله محتتمًا بالمحطة، وهتف رئيس المحطة للمراقبة بالواقع فأمرته بحماية القاتل حتى تأتية السلطة، وأتته السلطة فعلا بما فيها الجيش والأعوان والمراقب والعامل الخليفة. وأخذت القاتل تحت حمايتها إلى قصصة ووفت له بوعودها»

هذه الرواية التي أوردها المرزوقي هي لرادي الذي يذكر إن حادثة الوفاة هي في ماي 1919 أما محمود بن نصيب فيجعلها في صانفة 1920 والمسألة أي عدم تحديد التاريخ دائما ما نجدها في الروايات الشفهية لأنه يتم تداولها من شخص لآخر وتفتقر في أغلب الأحيان للدقة لأنها لم تدون من أشخاص عايشوا الحدث مباشرة ولكن بلغت مسامعهم عن سيقومهم أما فيما يخص وعود

إيقافه وجنح بلقاسم المذكور للفرار وشاع لدى العموم بأن يلقاسم المذكور صار فرداً من أفراد الفلقة وركن إليه البشير المذكور وفعلاً انقطع بلقاسم المذكور عن أهله وبقي يتردد على البشير ويحمل له المؤونة وغير ذلك في نحو شهرين ومن جهة أخرى شددت الأمور على أهالي فريق الوذانية الذين منهم البشير ويتردد عليهم وسلمت لهم السلاح الدولي وفي 17 من الجاري عثروا على البشير المذكور مصحوباً بأخيه الثاني بمناه (عمار) رفيقه الأخير بمناه (عمار بن التليلي المذكور مصحوباً الرضواني) ووقع تبادل لطلق البنادق بين الفريقين ومات الثاني بمناه (أخوه عمار) وجرح الأخير بمناه (عمار بن التليلي) ومات الأولان يسراه (علي التليل بن محمد الأسود الوذنين) و(العربي بن بلقاسم) وجرح الأخير يسراه (صالح بن حميدة بن محمد) حسب ما عرفنا جتايكم بمكتبنا المشار إليه بطالعة هذا التقرير وفي عشية اليوم 17 المذكور كان بلقاسم المذكور مع أخ البشير الثالث بمناه (محمد) بجهة لالة ولما سمعا بالواقعة توجه الثالث بمناه (محمد) لجهة أخيه وأمر بلقاسم المذكور بالذهاب إليهما ليحمل المؤونة وعين له المكان وهو جبل مآجورة وتوجه بلقاسم لبني والد البشير ورفع منها الزاد وأدرك البشير المذكور وأخوه الثالث بمناه (محمد) وبعد تناولتهم طعام العشاء ليلة 22 الجاري رأى بلقاسم المذكور أن الفرصة ستحت له بمناسبة موت عضد البشير وهو أخوه الثاني بمناه (عمار) وفقد رفيقه الأخير بمناه (عمار بن التليلي) وكان بالثالث بمناه (محمد) سقوط بيده ولا يخشى منه إن قتل أخاه البشير فقد تحيل على البشير المذكور وصرخ عليه وجهين نارين في آن واحد فمات لحينه فعمد الثالث بمناه (محمد) وصرخ على بلقاسم المذكور غير أن الصرخ لم يصبه ثم وقع بينهم تضارب ثم جنح الثالث بمناه (محمد) للفرار وقد أوتي بالقتيل البشير المذكور لأفار السند وتوجهت إليه ثم أوتي به بقفصة حيث دفن عشية 23 من الجاري وحيث إن بلقاسم بن الشيخ كان محمد بن عبد الله المذكور قام بما أنيط بهعدته خير قيام يقتله البشير المذكور الذي

على تخفيف الحكم عليه وهذه السياسة لجأت لها السلطة في مناسبات عديدة ومنها محاولة الإيقاع بالثائر مصباح ابريش في منطقة بني زيد حيث تم إرسال ابن عمه لمحاولة إقناعه بتسليم نفسه مقابل العفو عنه ولكنه طلب صدور عفو عن المقيم العام قبل التسليم عندما لم يحصل على العفو المكتوب استمر في ثورته فأغلب الثوار لا يتقون بالعمال والقياد لأنهم يدركون جيداً أنه لا أمان لهم لأن من اختار خدمة الاستعمار والسير في ركابه لا أمان ولا عهد له.

لعل ما أوردته العامل عن اللقاء الذي جمعه بالبشير بن سديرة مبالغ فيه في محاولة من العامل لتصخيم دوره، وما يمكن ملاحظته في هذا الشأن هو أن البشير بن سديرة قد وعده بتسليم ثوار بني زيد والمقصود خيانة رفاهه مقابل تمتعه بتخفيف العقاب ولكنني أشك في هذه المعلومة حيث إن ثوار بني زيد والهمامة كانت تجمعهم قضية واحدة ووحدة مصير ولعل العامل هو من كان طلب من البشير بن سديرة هذا الطلب ولا نعلم ما هو رد البشير ومن المؤكد أن التنازع بين ثوار بني زيد وثور الهمامة كان أحد أسباب استعجالهم لقرار التفاوض المجالين الجغرافي فكلما شنت السلطات الاستعمارية حملة على أحد الفريقين يجند الملجأ لدى الفريق الآخر.

فالعامل نصر بن سعيد يحاول إبراز دوره في هذه الواقعة ولذلك يؤكد أنه استطاع بحنكته إغراء بلقاسم بن محمد والاتفاق معه على خيوط المؤامرة ويضيف قائلاً فلذا استدعيت بلقاسم ابن الشيخ المذكور لما توسمت فيه من الثقة والإقدام. وتفاهمت معه في شأن المكيدة وهي مصاحبة البشير المذكور وتعاطي الفلقة معه والتحيل على قتله وسلمت له مقرونا وجائب من الخروطوش وما لزمه من المال وغيره وأشعت لدى كبراء فريق البشير المذكور وعندهم بأن بلقاسم المذكور مطلوب في عدة نوازل وحكم عليه بالسجن ووجهت له شواشا وصباحية وقضوا عليه بسوق قصعة وجلبوه لإدارة العمل وأوعزت له بالفرار أثناء كتب مكتوب

تجمع الروايات الشفهية التي أوردتها المرزوقي على أن محمد بن سديرة ظل يراقب الأقرع عن طريق بعض الجواسيس من عرشه الذين تنادوا بالثار لابنهم ورغم تخوف بلقاسم واحتياطاته غير أن أولاد عبد الكريم تمكنوا منه. ويقول المرزوقي ما يلي : « بقي الحقد يغلي في صدور بني همام الأشاوس على قاتل ابنهم وحبيهم البشير بن سديرة، ونادى شباهم وشيوخهم ونساؤهم الثار لا بد من الانتقام من الأقرع الخائن خادم الفرنسيين، ولكن كيف الوصول إلى الأقرع الذي يعيش في رعب وتحته حماية الفرنسيين فهو لا يكاد يتخطى الطريق الموصل من منزله المحروس إلى (القهوة العالية) بقفصة وكان دائما مصحوبا ببعض الحراس المكلفين بحمايته، سواء في الطريق أو القهوة، وكان يحمل معه السلاح، ومن حراسه أخوه صالح، وكان الاتصال مستمرا بين المراقبين للأقرع عن أولاد عبد الكريم أبناء عبد البشير، وبين أخيه محمد المتمرّد، والذي **هاشي يهشموه** أخيه متقلّا، تطارده السلطة بين الجبال **بكالورة** وعرباط وسيدي عيش، والعنق، حتى وصلته الأنباء الدقيقة عن سيرة الأقرع قاتل أخيه، وعن تنقلاته وبذلك رسم الخطة للانتقام، وفذها (10).

وهذه الرواية طبعاً تؤكد أنه رغم الحماية التي كانت توفرها السلطة الاستعمارية ورغم الحذر وحالة الرعب التي كان يعيشها بلقاسم المذكور لم يتمكن من الإفلات من مصيره المحتوم نظراً لعدم نسيان محمد لمشهد وفاة أخيه غدرًا من قبل بلقاسم المذكور الذي استأنس به محمد واعتبره صديقاً لكنه غدر بأخيه وهذا القدر لا يمكن أن ينساه محمد وبذلك أصر على الانتقام من الأقرع لكي يشفي غليله وهو في كل الحالات مطارد سواء قتل الأقرع أم لا لأنه قبل ذلك شارك أخاه التمرّد لذلك فضل المجازفة بحياته ودخل إلى قصة وانتقم لأخيه.

عانت في الأرض فساداً وشوش الراحة العامة وبقتله انقطعت جرثومة الفساد وعاد الأمن لربوّه حيث كنت وعدت بلقاسم المذكور بتسميته شيخاً على فريقه إن قتل البشير المذكور زيادة على الفرنكات 5000 التي وعد بها جناب الدولة لقاتل البشير المذكور فإني أرغب من الجناب تسمية بلقاسم المذكور شيخاً على مشيخة أولاد شريط التي كان والده شيخاً عليها وعلى العمل بكتوبنا عدد 470 والمؤرخ في 24 جوان 1920 الذي أنهينا به نتيجة انتخاب المشيخة المذكورة كما أتى استقلت أنظار جنابكم السامي لأولياء القيلتين الأولين سيرا (علي التيلي بن محمد الأسود الوزني والعربي بن بالقاسم) اللذين ماتا في سبيل المصلحة العامة بإصدار إعانة مالية نظراً لفقر أوليائهما كما في سيرا ونلحق بجنابكم أن مسألة الفلاحة ختمت بقتل البشير المذكور وانقطعت من تراب عملنا بكيفية تامة ولله الحمد ودمت بعز إليه ويبقى وجودكم والسلام على معظم قدركم الأسمى فقير به نصر بن سعيد عامل قفصة» (9)

هذه هي رواية عامل قفصة (نظر) الجبال البشير بن سديرة والتي ذهب ضحيتها البشير **بكالورة** يلقط ويا قتيلاً من الوفاية بعد أن غرر بهم العامل المذكور أو دفعهم لمواجهة ابن عمهم وأغرى فيها بلقاسم المذكور وأعدا إياه بمنصب شيخ جزاء له عما قام به ولكن بلقاسم المذكور ارتكب خطأ فادحاً عندما قتل البشير أمام أخيه محمد الذي لا يمكن أن ينسى له هذا الفعل الشنيع ولن يتوانى في انتظار الفرصة المواتية للأخذ بثار أخيه وهذا الرد لم يطل طويلاً فلا يمكن لبلقاسم المذكور أن ينعم بالحياة الآمنة لأن السلطة لن توفر له جيشاً لحمايته حيث تمكن محمد بن علي بن سديرة من الثار لأخيه في 19 نوفمبر 1920 وبذلك حرم بلقاسم المذكور من التمتع بالمنصب الذي وُعد به وبالتالي دفع حياته ثمن جشعه وحقق للسلطة ما عجزت عن تحقيقه بكل الوسائل العسكرية وجر على أهله المهانة وترك أبناءه دون كفيل.

3. آثار عملية اغتيال البشير بن سديرة الإنسانية :

شكلت عملية اغتيال البشير حدثا كبيرا لا سيما أن قاتله هو من أبناء جلدته الهامة واعتبر صديقا له ولذلك خلفت عملية الاغتيال أثارا مأساوية على عائلته وقد تعرض والده قبل وبعد وفاته إلى شتى أنواع العذاب إذ كانت السلطة لا تتوانى في إيقافه وسجنه من أجل الضغط على ابنه لتسليم نفسه ويمكننا ملاحظة ذلك من خلال الرسائل العديدة التي كان يرسلها والده علي بن سديرة معلنا فيها تبرئته من ابنه الذي اعتبره في عدة رسائل بالفاسل والمجرم وذلك من أجل إثبات عدم اعترافه له ففي رسالة مؤرخة في 1333 هـ 1916 ميلادية موجهة من علي بن سديرة إلى الوزير الأكبر يؤكد فيها عن حالته من جراء أعمال ابنه وتعرضه لسجن يقول «إن المذكور أعلاه (البشير) إبنني وحيث هو عايق ولما بلغني منه أضرار وكثير ما تجاهها عني تبريت منه على يد عدلان بفغات وجعلت في ذلك حجة عادلة منذ خمسة أعوام تقريبا فارطة وذلك قبل دخوله الخدمة العسكرية ومن أجله فارقت والدته وذلك قبل دخوله الخدمة العسكرية ويأثر الخدمة فر من الجندية وطلبي إليه المدهي عامل قصصة فأعلمته بالحالة فلع عني حتى صرت أبحت عنه وجعلت كل الوسائل فساعدتني المقادير على القبض عنه فمكنته لإدارة عمل قصصة ثم أعاد ثانيا فر ولما طلبت فيه فلم تساعدني المقادير على قبضه وتمرد فكان أمر السيد عامل قصصة سجنني 34 يوما والآن أطلق سبيلي من السحر وضمن في السيد عامل قصصة في هذه أيام ونأتي به... وليس لي قدرة عليه إن المذكور أعلاه هو أحد شياطين الأتس ويصدق دعوى الحجاج التي ذكرتها لكم من قبل دخوله للعسكر وليس أنا بمتصنع ومع ذلك أنا إنسان ضعيف البصر لا أقدر على ذهابي للطرقات البعيدة... يطلب من الجنتاب (وصاية) السيد العامل لأن السجن أتعبني» (11).

إن هذه الرسالة تعبر فعلا عن معاناة والد البشير

بن سديرة الذي يتعرض كل مرة إلى الضغط والسجن والتعذيب نتيجة أعمال لا دخل له فيها وهو مطالب كل مرة بالقبض على ابنه الذي لا سلطة له عليه هذا الابن الذي تمرد على السلطة ولم تستطع القبض عليه فما هو ذنب والده.

هذه السلطة التي عجزت عن الايقاع به ورغم وجود اتصالات بينه وبينها غير أنها لم تكن تهدف إلى الايقاع به وما يؤكد وجود اتصالات بين البشير بن سديرة والسلطة ما أورده تقرير العامل سعيد بن نصر حول عملية اغتيال البشير المذكور وما يؤكد هذا رسالة والده المؤرخة في أوت 1920 بعد وفاة ابنه وهو يذكر بعض المجريات التي أخفاها العامل سعيد بن نصر حيث أكد السيد علي بن سديرة بأن ابنه قبل تسليم نفسه وقد أكد والده بأنه قابل العامل المذكور وعرض عليه تسليم ابنه وفيما قابل الوالد ابنه وعرض عليه الأمر ولكنه طلب مهلة وبعد ذلك أبدى البشير حسب قول والده تسليم نفسه إلى عامل جلاص محمد الزواري لكن العامل سعي بن علي ظهر أمام قتل ابنه حيث يقول عن العامل سعيد بن نصر أنه أخفى لأعيان الوذانية وشدد عليهم الطلب وأمهلتهم مدة الشهرين ويأتونه به وأثناء الأجل المذكور سلم لهم السلاح وأمدهم بأن يحملوه قوة مع البشير ومن معه فعلوا موطنا كبيرا مات فيه نعر من «وذانية ومات فيه ابني عمار ونفرين من أولاد يوسف وكما صار منه ذلك يقلق إبنني البشير وأراد أن يسلم نفسه عن طريق السيد محمد الزواري عامل جلاص فيبلغ الخبر السيد عامل قصصة المذكور فأغرى عليه بلقاسم بن محمد التيجاني واكتراه في 4000 فرنكات فقتله نائما فان كان الأمر من جناب الدولة السمع والطاعة وإذا كان هذا عن إذن السيد العامل فطلب البحث يجري عن طريق السيد المراقب المدني» (12).

إن علي بن سديرة والد الشهيد البشير وعمار والذي كان على علم بمجريات الأحداث لديه شك كبير بأن ابنه قتل نتيجة التناقص بين عامل قصصة سعيد بن نصر

وقليل النظر ونصف المذكورين مئناه وبقية من معهم فأول ما صنعوه هو إغاة الأول منهم (نصر بن محمد العايب الكريي) على الفرار فلأول يسراه (حسنية بن أحمد بن نصر الكريي) زوجة ابني محمد المذكور وقد عرضت نازلة على المجلس العدلي بقفصة مما ساعد الجاني إلى الالتجاء تحت جناح خليفة السند حسونة بن علي بن نصيب وكلما يصدر التنبيه بحضور الأول يجيب بمغنية والحال أنه لم يتغيب بالمرّة مآكث بخيمته والمرأة محجوزة تحت نظره ولا زالت يصدده هذه النازلة وما شعرت إلا وأنهم أغروا الثغر الثاني مئناه (مصباح بن زباني) على الفرار بابتي الثانية (زينة بنت علي بن سديرة) وفعلوا قُرْبَها ولما عرضت النازلة على خليفة السند المذكور لم يَقم بالواجب في إجراء البحث في النازلة بل ما كان جوابه إلا أن الأيل عند ضياعها ما ترجع إلا بعد قبض البشارة من أربابها وأطردني أي أشار عليّ برفع الرشوة وأخيراً أمدهم بالترجعة إلى أفرقة وفعلوا توجه الأول اسمهم بروحوسي وابتي المذكورتين يسراه وحيث إن محمد بن عليّ بالظلم يسبب عن كونه أبناي كانا ابني جنتايت سالفاً وذلك أمر لا يترتب عليه ضغط حقوقي مثل ما ضرروا وبذلك نستلفت من جناب الحكومة الآن بإجراء البحث ضد المذكورين مئناه بواسطة من يظهر لكم دون خليفة السند المذكور والإذن بحلهم ومحاكمتهم على ما صدر منهم (13).

لقد عانى السيد علي بن سديرة معاناة كبيرة فقد خسر أبنائه جميعاً ولم يبق له من يحميه وعمد البعض إلى الانتقام منه من خلال الاعتداء على زوجة ابنه وابنته ولا شك أن بين هؤلاء وبين أبنائه خلافات ولم يكونوا ليقدموا على ما قاموا به لو أن أبنائه لا يزالون على قيد الحياة ويظهر من خلال الأقاب من ادعى عليهم على بن سديرة أنهم جميعاً من قومه لا من الأغراب وهذا ما يؤكد أن الأعمال التي قاموا بها تندرج ضمن الثار منه يعد أن أصبح عاجزاً لكبره ولفقده السند المتمثل في أبنائه .

وعامل جلاص محمد الزواري فكل عامل أراد أن يثبت جدارته فإذا كان البشير لديه شكوك في عامل قصصة بأنه لا أمان له وذلك بعد أن اجتمع به أدرك حقيقة نواياه ولذلك عمل على الاتصال بعامل جلاص محمد الزواري حسب رواية والده وهو أكثر الناس علماً بما يجري وخاصة أنه كان على اتصال به بطلب وضغط من عامل قصصة ولعل ابنه أخيره عن شكه في نية عامل قصصة وعندما علم هذا العامل من نية البشير تسليم نفسه لعامل جلاص عمل بكل الوسائل من أجل عدم تحقيق نصر لعامل جلاص وسعى للإيقاع بالبشير وذلك بتجنيد الوذانية ضده ومدهم بالسلاح وعندما فشلوا في تحقيق ذلك واستطاع البشير هزيمتهم عمد عامل قصصة سعيد بن نصر إلى استعمال المكيدة ضده وتمكن من قتله غدرا لكي يثبت جدارته وخاصة أن كل العمال الذين سبقوه والعمال المجاورين فشلوا في تحقيق هذا الهدف

ولكننا إذا كنا ننظر للأبطال نظرة إعجاب واقتضار لا يمكن أن نغفل الجانب الإنساني في ما يحدث لهؤلاء فماتة علي بن سديرة دفعت الثمن غالياً لتخليد الأثر عمار ومحمد اللذين قتل أحدهم قبله والآخر بعده ووالده ووالدته عاشا التجربة بكل مرارة فوفاة ثلاثة أبناء ليس بالأمر السهل ووالده الذي كان يعمل لإنقاذ ابنه من خلال الاتصال به ومحاولة إقناعه بتسليم نفسه أدرك خيوط المؤامرة التي نسجها عقل العامل سعيد بن نصر ولم تتوقف مأساة علي بن سديرة عند هذا الحد ولكن المضايقات والأذى استمرت حتى بعد وفاة أبنائه عمار والبشير وسجن ابنه محمد الذي سوف يتعرض في السجن حيث أنه تعرض للمضايقة والتككيل حسب ما ذكره في رسالة شكوى إلى الوزير الأكبر مصطفى ذنقرلي مؤرخة بتاريخ 31 ماي 1922 أي بعد وفاة ابنه البشير بثلاث سنوات حيث يقول «لما لا كان وقع قتل ابني المسمى البشير وسجن ابني محمد الآن بحبس تونس عزم كامل الناس على التككيل بي بكافة أنواعه بدون أدنى ذنب صدر مني رغم كوني بلغت سن الهرم

الثورية في الجنوب التونسي معزولة عما سبقها وما لحقها أي هل هي امتداد لماضي هذه المنطقة المعروفة بتزعتها التمردية والرافضة لكافة أشكال السلطة والتسلط، ولعل الدارس لتاريخ هذه المنطقة يدرك جيدا أن بلاد الهامة وبني زيد والودانة وورغمة عرفت على مدى العصور نوعا من الاستقلالية حيث أن إدارتها غير مباشرة أي على طريق قيادها ومشايخها الذين كانوا يتخبون ليكونوا صلة الوصل بين الحكومة المركزية والأهالي أي أن الحكومات لم تكن تمارس سلطتها بشكل مباشر حتى مع بداية سيطرة القوات الفرنسية ومحاولتها الهيمنة على مقدرات البلاد وإن عمدت في البداية لإخضاع هؤلاء البدو وتوطينهم من أجل إحكام السيطرة عليها غير أنها لم تعمل على إلغاء الهياكل التقليدية المتمثلة في المشيخات بل حاولت تطويع هذا الجهاز الإداري الذي ورثته. وكان لمنطقة الهامة سيطرة فعالة في التصدي لهذا العدو القادم من وراء البحار ونظرت إليه بصفته عدو الدين والوطن في تلك الفترة التي لم تكن فيها الرؤية واضحة للوطنية وكانت مقاومة الهامة لهذه القوات ملحوظة غير أن سوء التنظيم وحجم القوات التي غزت البلاد دفعت بالعديد من قبائل الجنوب إلى الهجرة إلى طرابلس بناء على معتقد ديني يدعو إلى الهجرة من البلاد التي يحتلها « الكافر » ولكن سلطة الحماية عملت على إرجاع هذه القبائل لأنه ليس من مصلحتها حكم أرض بدون أهلها فهي لم تأت للثروة بل لاستغلال هؤلاء الأهالي عبر سياسة ضريبة قاسية تعمل على تحقيق أكبر قدر من المداخيل لهذا المستعمر الذي استندم آلاف الجنود من أجل استعمار واستغلال البلاد. ولا ننسى المساهمات الفعالة لأهل هذه المنطقة ببلاد الهامة في ثورة 1952 - 1956 وما قدمته من أبطال وشهداء في معركة التحرير. ولذلك يمكننا اعتبار ثورة بني سديرة ورفاقه بداية الشرارة في مقاومة المحتل الغاصب، هذه الشرارة التي ظلت تحت الرماد وعندما اكتملت شروط الثورة انطلقت بقوة وحماسة وكانت سيرة بني سديرة وغيره

هذا ما عاناه والد البشير الذي لم يكن ينظر له في ذلك الوقت والتاريخ بصفة والد بطل بل كانوا يتعمون منه لإقدام أبنائه ربما على افتكاك أرزاقهم وإذا كان البيض يستخرب هذه الروايات فذلك مرده إلى أن النظرة للحدث تتغير بتغير الزمن والأحكام التي تطلقها مرتبطة بما نحمل من أفكار فنحن لا ننظر لأعمال أبطالنا الشعبيين إلا على أنها أعمال بطولية ولأنه خرج وعمرد على المستعمر فلا شك أن ما أقدم عليه البشير ومن معه كان له أثر سلبي وتأذى منه البعض كالقتل ونهب الأرزاق وغيرها من أعمال الصعلكة وهذه الأعمال انعكست بعد وفاته على أهله وما ذكره والده وإن كان لا يعبر على كل الحقيقة فإن فيه الكثير منها.

وهذا ربما يدفعنا إلى مراجعة بعض المسلمات التي نحملها على البشير بن سديرة وغيره من الصعاليك وعن تصرفاتهم وإن كنت قد شككت في رواية العامل سعيد بن نصر حول ما ادعاه من أن البشير بن سديرة قد وعده بتسليم ثوار بني زيد مقابل العفو عليه لا شيء. بل لأن هذا العامل عرف بالمرأعة وعدم المصداقية وإذا كان لنا من نظرة موضوعية لأعمال البشير بن سديرة أن نرضى لتصميم لدوره بصفة بطلا وطنيا غير أننا لا يمكن أن نتناسى بعض سلباتها اعتقادا منا بأن هذا البطل الشعبي لم يكن لديه ذلك الوعي. بما يقدم عليه بل كان يتصرف بذهنية الصعاليك كالإغارة على أملاك الناس ونهبهم وما يؤكد فرضيتنا بأن البشير المذكور لم يكن لديه موقف رافض للاستعمار بشكل مطلق ولعله وجد نفسه في موقف لم يحسد عليه قبل فراره وما يؤكد فرضيتنا هو أنه حاول أن يدخل في مساومة مع السلطة ويحصل على بعض المكاسب مقابل توفيره الأمن لهذه السلطة بل كان له الاستعداد والرغبة في تولي منصب خليفة ففي رسالة مؤرخة في 2 فيفري 1920 وموجهة إلى المقيم العام أي قبل وفاته بثلاثة أشهر أبدى البشير رغبته في تولي منصب خليفة في عمل قصص

السؤال يطرح نفسه : هل كانت هذه الحركة التمردية

من الجيل الأول أكبر حافز لمن جاؤوا من بعده لأن عموم الناس اعتبروا تحركات العصاة ضربا من ضروب الجهاد ضد الفرنسيين النصارى ومن سار في ركبهم من المسلمين . وبعبارة مجملّة جسد هؤلاء الرجال الرفض والمناخضة ومن ثم المقاومة الأهلية آنذاك بالرغم من قسوة الظروف . ويمكننا القول إن البطل كما ضبطت ملامحه الرواية الشعبية إنما هو رمز أخرجه الجماعة ليخوض بدلا منها المعارك التي تعجز هي عن خوضها وليحقق لها الانتصارات على القوى الخارقة ما يحدث التكامل والتفيس عن الجماعة كلها .

إن جهود هذه العناصر التي انصبت على إرباك السلطة الاستعمارية ودون إتيان بأعمال مخلة بقيم مجتمعهم الريفي وأعراسه ، قد جعلت العامة يعجبون بشماثلهم وترى فيهم نماذج الرجولة الكاملة للقيم النبيلة والتي ليس أقلها الشجاعة والأيمان واحترام المرأة ، أخذت عن المحدثين الخ . . هل كانوا فعلا كما صورتهم الرواية الشعبية ؟ (14) .

هذه الصورة الناصعة التي ترسمها المحيلة الشعبية جعلت منهم مثارة للأجيال اللاحقة . ولذلك فلا حلا المشاركة المكثفة لأبناء هذه المنطقة الهامة وبني زويد وعموم الجنوب التونسي ، ولا شك أن هذا ما يدفع بأبناء هذه المنطقة لاعتبار هذه المنطقة هي التي حررت البلاد التونسية وربما هذا الاعتقاد المبالغ فيه لأن المقاومة المسلحة في اعتقادنا إذا لم تكن مدفوعة بالفضائل السياسي والثقافي الاجتماعي لا يمكن أن تحق أهدافها ولكننا من ناحية أخرى نستهن بإغفال نضال هذه المنطقة من قبل المؤرخين الرسميين الذين دونوا التاريخ الرسمي للبلاد التونسية ، فهم يرون على نضال هذه المنطقة مرور الكرام وهي مفارقة كبيرة وربما هذا ما دفع مؤرخا تونسيا معروفا كإلهادي التيمومي للقول بأن مرد ذلك يعود «إلى معاداة ساسة المدن ومثقفها للفلاحين بزعم أن إزراء هؤلاء الفلاحين وكرهاتهم لهم حيلة كاملة لديهم وليس مجرد مواقف عابرة ويطالب بتحرير الثقافة والتاريخ التونسي

لا من رواسب الفكر الاستعماري فحسب بل كذلك من النظرة المدنية (نسبت إلى المدينة)» (15)

لعل التيمومي أصاب إلى حد بعيد في هذه الرؤية ولأنه من أوائل من كتبوا حول تاريخ الانتفاضات الفلاحية ربما مرد ذلك لانتماهه إلى وسط ريفي رافضا لهيمنة الرؤية المدنية للتاريخ وتأتي مساهمات فتحى ليسير في هذا الإطار حيث كما ذكرنا يعد أول من كتب حول الصلابة الشريفة في الجنوب التونسي .

و يعتبر البعض أن الاهتمام بسيرة هؤلاء الأبطال يعد من واجب الوفاء «إن واجب الوفاء والوفاق يقتضي - أقل ما يقتضي - إحياء ذكر هؤلاء المنسيين الذين ضحوا وماتوا وكان لهم فضل الريادة في شق عصا الطاعة أمام الطاغية ، ولم يكونوا ينتظرون جزاء ولا شكور ماتوا مرابطين في الجبال مع السوام وسيقوا إلى ساحات الإعدام والبسة تملو جباههم وشردوا وطوحت بهم الثاني . فالعمل على جمع هذه السير المثالية وتبسيطها ونشرها واستلهاها تأسيلاً للذات وتجديرا للكيان ، وكخطوة بالفضل لتقاليد شعبنا وننشد النجاة من هذا الانحطاط الفخيم» (16)

إن كنا لا نلتفت مع الآراء السابقة حول إعادة كتابة هذا التاريخ المنسي لكننا نرى أن هذا التاريخ هو حلقة من حلقات تاريخنا الوطني الذي يجب إعادة كتابته برؤية أكثر موضوعية وحيادا دون المبالغة ، وذلك من أجل إنتاج تاريخ مغاير لما درسناه مستفيدين من آلاف الوثائق التي لا تزال مكدسة في الأرشيف الوطني والأجنبي وإن استخدام المادة الأرشيفية تمكننا من كشف العديد من الحقائق الغائبة ومن تصحيح بعض الروايات الشفاهية التي لفها الغموض والمبالغة من أجل رؤية موضوعية لتاريخنا خالية من المبالغة ولكنها في الآن ذاته تقدم الجديد ، وهي محاولة لكشف مجريات هذا التاريخ كما حدث دون توظيفه سياسيا لأن السياسة مفسدة كبرى للتاريخ لأنها قراءة انتقائية لا تذكر إلا ما يخدمها ، وإن كنا نعيب عتق سبقتنا في هذا المجال

من أهله بالذات أي من عرشه. لعل ما قام به أفراد قبيلته الذين أغرثهم السلطات الاستعمارية بالمآل من أجل القضاء على ابن عمهم يعبر عن الصورة السلبية لهذا التاريخ أو الوجه الآخر الخفي.

إن هذه القراءة الموضوعية تعد السبيل الوحيد لدراسة تاريخنا دون إصدار الأحكام وبالاكتفاء على الوثائق دون تسييس للتاريخ فلا تاريخ بدون وثيقة وإن كان البعض يعتبر هذه المقولة كلاسيكية غير أننا نعتبرها مسلمة على كل مؤرخ جاد الالتزام بها فإذا كانت الوثيقة مقدسة فإن الرأي مجاني وعلى كل مؤرخ أن يبرز وثائقه وله الحق في إبداء رأيه فيها.

وهم مؤرخو الاستعمار ومؤرخو الدولة الرسمية فإننا لا يمكن أن نسقط في نفس الخطيئة بحيث أننا نمجد تاريخنا متناسين الجانب الخفي والسليبي منه وتعد حادثة مقتل البشير بن سديرة وجهين لهذا التاريخ، فهذا البطل الذي ناضل في سبيل وطنه ويفتخر به أبناء الهامة والجنوب والتونسيون عموماً فإن قاتله بلقاسم التليجاتي يعد نموذجاً للخونة الذين جندتهم السلطات الاستعمارية للقضاء على هؤلاء الثوار يعد عبءاً على أهله.

فلا بد من النظر لصورة البطل مقترنة بما تعرض له إخوته ووالده وأخته وسائر أفراد عائلته من أذى وتكيل

الهوامش والإحالات

- (1) فتحي ليسير : من تصحيحه لشرعة في المطولة الوطنية، كلية لأداب صددس 1999، ص 7
- (2) فتحي ليسير : المصدر نفسه ص 9
- (3) فتحي ليسير : المصدر نفسه ص 9
- (4) الطاهر الهمامي البشير بن سديرة حقائق عدد 57، 8 ما من 1985
- (5) محمد المرزوقي دماء على الحدود أدار العربية للكتاب تونس ليبيا الطبعة الأولى 1974 ص 150.
- (6) عبد المجيد الحامل ، حفديا غرد التونسيين د جيس غرسني ، اندعاجي غودجا ، (1915-1922) محاصرة مرقونة شارك بها في مفتاح الطاهر الأسود لتاريخ الحركة التونسية المتلى التاسع مدرس 2005 الذي يصمه نادي البحوث والدراسات بالحامة ص 4
- (7) أوت سلسلة كرتون 15/30 550 ملف 1994 وثيقة عدد 86
- (8) أوت سلسلة كرتونة 100 ملف 4/24 وثيقة عدد 14
- (9) أوت سلسلة كرتون 10 ملف 4/24 وثيقة عدد 14
- (10) محمد المرزوقي، دماء على الحدود مصدر سابق
- (11) أوت سلسلة كرتون 1208 1/1
- (12) أوت سلسلة كرتون 208 1/1 وثيقة عدد 100
- (13) أوت سلسلة كرتونة 208 وثيقة عدد 154
- (14) فتحي ليسير : الصلعة الشرقية المرجع السابق الصفحة 41
- (15) الهادي التيمومي : انتصاعات الفلاحين في تونس المعاصرة (1906) تونس بيت الحكمة 1913 الصفحة 17
- (16) الطاهر الهمامي : البشير بن سديرة مرجع سابق.

التطرف الفكري : دوافعه وعلاجه

محمد كمال شبانة/جامعي، مصر

ماهية التطرف :

يقفل بها كل ما عداها من أفكار ، أما التطرف الصحيح فهو ذلك الذي يتصدى للفكرة المتطرفة الوحيدة، ويقوم الصراع بين الفكرين المتطرفين، بحيث يتولد عن هذا الصراع غالبا بروز الحقيقة مجسدة، على شكل فكرة تلخص جميعاً نظير شامخة للبيان.

وهذا لا تعني أن التطرف المجرّد، كما يقال، إن التطرف هو الانحياز فوق المطلق لمذهب سياسي أو ديني، نتيجة اقتناع بشكل ومضمون هذا المذهب منهجا ودستورا في الحياة، دون غيره من المذاهب والاتجاهات الأخرى.

وعلى هذا فليس التطرف في الرأي إلا نوعا من العجز عن رؤية الجوانب الأخرى من الفكرة الوحيدة، بحيث يخيل للمتطرف أنّ الجانب الذي يرى منه هو الجانب الوحيد للنظر، وأنّ كل ما سواه باطل .

سماته :

للتطرف الأعمى بالذات سمات خاصة ، فهو عادة ما يكون رد فعل وليس فعلا قائما بذاته، كما أنه غالبا ما يكون نظرية مغرضة خالية من شرف الغاية، فهي حينئذ إما ستار لاختفاء عدم البصر بحقيقة الأشياء، أو وسيلة

للتطرف حركة باطنية نفسية أو عقلية، أو هما معا، بمعنى اقتناع النفس الانسانية بعقيدة أو بفكرة إلى مستوى الفيض، وهو في حد ذاته نوع من العجز عن رؤية الجوانب الأخرى من الفكرة الواحدة، بحيث يتراءى للمتطرف أنّ الزاوية التي يرى منها هي الزاوية الوحيدة للنظر، وأنّ كافة ما سواها باطل، وهذا هو عين القصور في المنهج التعليمي، وطبيعي أن هذا التفسير للتطرف إنما ينصرف إلى التطرف الأعمى الذي لا يستند إلى أسباب موضوعية أو منطقية سليمة، تحدها سلامة الهدف والغاية.

أما التطرف في حق مثلا فواجب أخلاقي وديني في آن واحد، وقد جنح محمد صلى الله عليه وسلم - إلى التطرف في المواقف التي تستوجب ذلك «واقف لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما تركته، أو أهلك دونه» .

وعلى هذا يمكن القول بأنّ التطرف نوعان : تطرف عليل، وآخر صحيح، فالأول هو الذي تغلب فيه الفكرة المتطرفة الوحيدة، وتشمل المجتمع، وتبتاها فريق،

يفارق أحضان أمه، أو كالعاشق الولهان الذي لا يرى إلا صورة معشوقته، ولا يسمع إلا صوتها، ولا يشتم إلا عيبرها، فهي - في نظره وحده - المثل الأعلى جمالا وكاملا، وربما عقلا... فتستولى على فكره وعقله وقلبه، ولهذا صدق قول بعضهم: «إن التعصب المقيت هو جنون العقلاء، يستبد بهم، فينسبون الأهل والصحاب، والمشاق والضعاب، ولا يقبلون لومة لائم».

حقا ما أكثر من يندفع من الشبان الذين يجتاحهم الوهم، ويسيطر عليهم الخيال، ويصابون بما يمكن أن نسميه «الخول الفكري» الذي يقود صاحبه إلى التطرف المفقوت، والذي يصاحبه العنف في سبيل تأييد تلك الأفكار المضللة، فهل يحذر شباب الإسلام أمثال هؤلاء وأولئك الضالين المضللين؟ وهل يدرك شباب في وعي وكذاه أن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يكن صفاحا ولا قاتلا ولا مخربا، كما أنه لم يكن يوما ليشمل الخرائق أو يفتال الأعين؟ إنما كان يدا خضراء، ولسان صدق ومجة، ودعوته إلى مبادئه كانت بالحكمة والوسطية التي أرشده ربه إلى ذلك.

إن الوسطية هي شئ أمور الحياة مطلب تحليه النفوس السوية، ويحترز أصحاب العقول الراجحة، إذ الملاحظ دائما أن معظم عيوب الاجتماعية التي يشكو منها إنما هي نتيجة حتمية للمعالجة في أمور لو عولجت بقصد واعتدال لتحولت إلى فضائل بذاتها، ولكن المعالجة فيها سرعان ما تقلبها إلى نقائص، وتطبق هذه النظرية على مناح شتى في الحياة الإنسانية، في الميعة، والنسل، والأفراح، والأحزان، والحدة، واللين، والحب، وما إلى ذلك...

دوافع التطرف :

لا شك أن العصر الحديث هو عصر المتناقضات، وفي قمة ذلك ما نراه من التحضر من جهة، والبربرية من جهة أخرى، ولتأخذ مثلا وهو «التكنولوجيا» فقد أعطت للإنسان المعاصر حياة أفضل، ولكن في الوقت

لتحقيق غايات سياسية معينة، أما كون التطرف الأعمى ستارا لإخفاء الجهل بحقائق الأمور فيلاحظ مثل ذلك في بعض الأقطار الإسلامية التي لم تبلغ درجة مناسبة في معرفة حقيقة الدين الإسلامي وأصول التشريع فيه، بينما نرى ظاهرة التطرف هذه لا تكاد تنتشر في الدولة الإسلامية ذات الرسوخ في العلم بمقاصد الإسلام، والتي تفهم أحكامه كما ينبغي.

وأما كون التطرف هذا وسيلة لبلوغ أهداف سياسية، فإن الملاحظ أن التطرف الأعمى في الدين أو السياسة أو النظام الاجتماعي أو الاقتصادي... غالبا ما يكون طريقا لنيل أهداف سياسية لأصحابه، بحيث يستغلون الجماهير ليصلوا بها إلى مراكز السلطة...، فإذا ما وصلوا فعلا لأهدافهم فإن التطرف يظل دستورهم، يحتفظون به شعارا للإبقاء على مكاسبهم، وفي المقابل فإن نفس التطرف الأعمى يبقى كذلك وسيلة خصومهم للتربص بهم متى واثت الفرصة، وما أكثر من يندفع من الشباب ليموتوا في معركة ليست معركة، فهل يحذر هؤلاء الشباب هذه الخيل التي يروج لها فور الأغراض وأصحاب الخلفيات؟ وهل يذكر الشباب أن الدين - بادئ ذي بدء - إنما هو حب للمساواة ونقوى قبل كل شيء، وأن الوطنية - بعد ذلك - هي عمل يومنا وتعاون...؟

التطرف والعنف :

لا ينبغي أن نخلط بين مفهوم التطرف ومفهوم العنف، فالأول - كما ذكرنا - ظاهرة نفسية أو عقلية أو كلاهما، بينما العنف في غالب الأحيان ظاهرة مادية، وقد لا يكون نتيجة فكر أو مذهب، وإنما هي حركة تتولد عن فشل مسمى أو عدم تحقيقه، أو نتيجة نعمة على المجتمع لسبب أو لآخر...

هذا، والتطرف ناتج عن عقيدة أو فكرة، تبدو أول الأمر في أول توهجها، فتستحوذ استحواذا كاملا على النفس، بحيث لا تتصور العقلية شيئا سواها، فالإنسان في أول أطوار إيمانه يمثل الطفل الذي لا يستطيع أن

معجزة القرآن الكريم - وهو عنوان الإسلام - تجعله ماسيرا لكل عصر، مواثما لكل جنس .

وعلى هذا، نستطيع أن نخلص إلى تشخيص داء التطرف عموما لدى الشباب، فترجع تلك الظاهرة لديه إلى حرمانه من الثقافة الحق والتربية الأصلية، دينا واجتماعا وأخلاقا وسلوكيا، أما ما تلقته هذا الشباب من ثقافة، أو تزود به من زاد ديني، فلأنما كان في قوالب جامدة، يعوزها المضمون العلمي المنهجي، الذي يساعد على تكوين الشخصية، ويضمن له الحصانة والمناعة ضد التيارات الفكرية الواعدة.

ومن زاوية أخرى إذا نظرنا إلى التطرف كظاهرة موضوعية تقاس بالأرقام - كما هي وجهة نظر الرياضيين - فيستبين لنا في كافة أنشطة الحياة أن هناك علاقة رياضية واضحة بين مظاهر التطرف في الأمور ^{بأسلوبه} ومن التطرف الفكري، بمعنى أن الأخير وليد الأول، فإذا استهدف المفكرون علاج ظاهرة التطرف ^{الفكري} من مجتمعاتهم، فليعلم أن يادروا أولا بدراسة مبرر ^{مدير} تصرف في المحاللات العنصرية والاحتباكات ^{الاجتماعية} كالتعليم والإسكان والدخول، إذ كانت تبرز المسافات بين المستويات الدنيا والعليا قلت أو تلاشت حدة التطرف الفكري، وهذه إحدى القضايا التي تتبناها هيئة الأمم المتحدة، وخاصة في محيط الدول النامية.

التطرف في نظر الإسلام :

لا جدال في أن الأديان السماوية عامة قد اتسمت في دعوتها باللين والحكمة، فهي لا تقو بحال أساليب الغلو والتطرف في الأفكار أيًا كانت، والأنبيا عموما كانت دعوتهم الناس إلى اتباع الدين ذات صبغة هيئة لينية، إيماننا بأن الرسل بأن الطباع البشرية قد جُبلت على الثغور من أساليب القوة والعنف، لا سيما إذا كانت الفكرة لا عهد للمجتمع بها من قبل.

ونأتي إلى الدين الإسلامي، فنجد لديه الأسس الضرورية للوقاية من خطر التطرف، تبعا لبديهية :

عنه اشتملت بين طياتها على البربرية المدمرة لهذه الحياة، فانتفت صفة السعادة حينئذ، وتسرب القلق والتخوف إلى العقل الحديث، وبإمكان القلق أن يدفع صاحبه إلى التطرف، حيث يتسنى لنا تفسير الدوافع التي حذت بالطلبة والشباب في أوروبا إلى الثورة على الأوضاع السائدة لديهم، والاتجاه للتطرف في الدين .

إنّ ما تشكو منه بعض الأقطار العربية الاسلامية من موجات التطرف التي أضحت تغمر مجتمعاتها بين حين وآخر... إنما ترجع إلى هوى في النفوس، ورغبة في لفت الأنظار إليها.

كما يمكن أن تكون دوافع التطرف راجعة إلى سوء الفهم لمجريات الأمور في مرافق الدولة، أو تعبيرا عن اتجاهات خفية، تحركها، أيد خفية ذات أغراض...، وجميع هذه الدوافع بألوانها إنما هي أخطار محدقة بالعلم العربي والإسلامي، بحيث مهدد سلامه، أنه، فالحساس لدى الشباب وتطرفه يؤدي إلى الانزلاق وراء المذاهب التي لا تتفق وواقعنا الإسلامي. كما أن الغلاة والمتطرفين يتلفظون هذا الشباب ^{الجمهورية} فيرى أن هذا هو ^{أهدافهم} السيامية، وليست هناك ^{التي} البينة التي يعيشها الشباب المتطرف، وإن وجود أمثال هؤلاء في تنظيمات سرية يزاولون من خلالها أفكارا غير شرعية أو سوية... إنما يؤدي ذلك إلى تغفل أفكارها لدى الشاب الجديد، دون أن يتسنى للمجتمع أن يناقش تلك الأفكار، ليستخلص منها الطيب وينبذ الخبيث، ولكن لو سألت نعلك أنها الشاب المؤمن هذا السؤال :

من أين يأتي التطرف العميق عموما وديننا منه براه ؟
لكان الجواب في بساطة وسر : إنّ التطرف السائد بيننا الآن ما هو إلا ظاهرة سببها الرئيسي قلة الثقافة، والفرغ الفكري لدى معظم الشاب اليوم

أما التطرف الديني فما أحسبنا نخفل في أن الغيرة على الإسلام أمر واجب، ولكن الانحراف به إلى التزمّت والتصلّب هو الذي يدعو إلى الغرابة، لأنّ

ساجدا طوال الليل، وأما ثالثهما فقد التزم بالآ يقرب النساء، فما كان من المصطفى عليه الصلاة والسلام إلا أن ينهيهن إلى عطلتهن ومغالاتهن في هذه الاتهامات، وذكر لهم أنه شخصيا يصوم ويفطر، ويقوم الليل وينام، ويتزوج النساء، وهو من هو في درجته عند ربه... محذرا في النهاية من يحيد عن ذلك بقوله: «فمن رغب عن سنتي فليس مني»، وحتى في جانب المعاملات تجده صلى الله عليه وسلم ينهي عن الغلو، فقد أشار على من أراد أن يتصدق بجميع ماله أن يتصدق بجميع ماله أن يتصدق بالثلث وأردف قائلا: «والثلث كثير» وهكذا ترى شعار ديننا القصد والاعتدال في كافة الأمور، سواء منها ما كانت له علاقة بين الإنسان وخالقه، أو ما كانت بين الناس بعضهم البعض، وعلى هذا المتوال كانت المسيرة للرسول وصحابته، لا غلو ولا تفريط ولا إفراط، حتى كان آخر عهد سيدنا عثمان ثالث الخلفاء الراشدين، وحيث اعتنقت التطرف طائفة من الناس، مسترئين خلف قاعدتي العدل والشورى الموقوتين في الإسلام أساسا، فهؤلاء والذين أخذوا على الخليفة إبطاءه لبعض ذوي قرابته بمال أو ولاية تغالوا في ذلك، وتطرفوا في محاسنهم، وأدى بهم (المن إلى أن) ابتغوا قتل الإمام الشهيد، مجافين بما أتوا أحكام الشريعة السمحاء، ولم يشفع لديهم ما وعدهم به الخليفة من بحث لمظالمهم، كما روى ابن قتيبة في كتابه «الإمامة والسياسة».

وهكذا عرفت الساحة الإسلامية منذ ذلك العهد ظاهرة التطرف، وتدرجت في النمو بفعل الأخوة والعنصرية في الخلاف بين علي ومعاوية، وظهرت فئة الخوارج الذين كان ظاهريهم العبادة وباطنيهم تشدد مقيت، وكان الدين منهم براء، وإلا فبم تقدر مواقفهم مواقفهم على سبيل المثال، فقد روي أن جماعة منهم لقيت الصحابي خباب بن الارت فأمته، ثم سأله عن رأيه في أبي بكر وعمر وعلي، فلما لم يعجبه تطرفهم ونأى عنه في جوابه قتلوه أمام إمرأته، ثم قتلوها هي الأخرى وهي في أم شهر الحمل!

الوقاية خير من العلاج، فالقرآن الكريم قد اشتمل على عديد الآيات في مواقف شتى تنهى عن الغلو والإسراف في أمور الدين والدنيا، فعلى سبيل المثال لا الحصر نهى الله تعالى أهل الكتاب عن الغلو في الدين: «لا تغلوا في دينكم، ولا تقولوا على الله إلا الحق»، كما نهى القرآن عن الغلو في تقديس الناس من الحكام أو غيرهم، واتخاذهم أربابا من دون الله، فما بالنا والتقديس بين كثير من المسلمين في بعض الأقطار الإسلامية قد شمل حتى الأموات، حيث الأضرحة والقباب شرقا وغربا؟

ومن المواقف الحازمة للإسلام حيال المغالاة أيضا نهى القرآن الناس عن الغلو في الإنفاق أو في الحرص على المال: «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط، فتفعد ملوما محسورا» كذلك نهى الله عباده عن تجاوز الحد في القصاص، حيث جعل لولي الدم حق القصاص، ولكن نهى عن الإسراف في استيفائه بقوله تعالى «ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل»، وعلى هذا المتوال كان الرسول صلى الله عليه وسلم، فتدبري عنه في هذا الصدد قوله: «إن هذا الدين متين، فأرغله فيه برغمه فإن المنبت لا أرضا قطع، ولا ظهرا انكسر» وهذا يتفق مع القاعدة النفسية التي تقر أن القليل المتصل خير من الكثير المتقطع، وبذلك لا يفوت الهدف من العبادة وهو الاستمرار، ولا يكون ذلك إلا بالاعتدال.

لقد هم نفر من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم بترك طيبات ما أحل الله لهم، زهدا في الدنيا وطلباً للأخرة، بعد أن توجه ثلاثة منهم إلى منزل الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث استفسروا من زوجته السيدة عائشة رضي الله عنها عن عبادته السرية، فلما أخبرتهم بها استقلوا - بطبيعة الحال - ما هم عليه من عبادة لا تذكر في جانب ما يقوم به النبي نحو خالقه، صلاة وصياما وقياماً، فما كان من أحدهم إلا أن نذر أن يصوم الدهر كله، وأما ثانيهما فقد أصبر على ألا يصلي إلا في الشمس، أو يظل راکعا

ما هو التدين ؟

لاشك أن الدين هو الجانب الحيوي والفعال من جوانب التربية الشاملة للأفراد والشعوب، وتتجلى حقيقة الدين في قيمه المقتنة أخلاقيا واقتصاديا واجتماعيا، تلك القيم التي تعطي للحياة معنى ودرجة من حيث علاقتها بالخالق سبحانه وتعالى.

ثم إن الإنسان ليعتبر في مركز المسؤولية الدينية عندما ينفذ ويقرر ويحكم على ألوان السلوك في ضوء هذا التكيف للدين، والإحساس بالحساب أمام الله أساس التدين الحق، أما الإنسان غير المتدين فهو الذي يغلب المصلحة الخاصة على المصلحة العامة، وهو الذي لا يعبر القيم الدينية التضاتاً، كذلك يقيد الدين جوهره إذا ما أصبح في حياتنا العامة على هامشها، ولا يبقى لنا منه سوى الرسوم والطقوس والتشريعات الشكلية، فيصير غاية في حد ذاته، مع أن المفروض فيه أن يكون وسيلة بمواده وأحكامه لسعادة الإنسان في الدارين ..

وهكذا ندرك أن الوظيفة الخاصة المتميزة للدين تتجلى في أنه يخلق نوعاً من المواجهة بين السلوك الفعلي وبين القيم الأصلية، ومن خلال إعادة وتصحيح المواقف نرى الدين يمد الإنسان بما هو «ثابت» في صميم الواقع المتغير، وبالباقى في غضون الحائل الفاني، وبالهادي المكين في المعترك الصاحب المتزعزع، ومن هنا كان الغذاء الديني الصالح هو المادة الوحيدة التي تكفل ثبات النفس وأمنها واستقرارها وطمأنيتها، وصدق الله العظيم حيث يقول : «ألا بذكر الله تطمئن القلوب».

التطرف الديني :

كنا قد ألمحنا من خلال هذا البحث إلى أن التطرف في الدين في جانب الحق لا يتنازع فيه إثنان، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مسؤولية كل مسلم قدر الاستطاعة، تبعاً للحديث المشهور «من رأى منكراً لم يمتدحك الله» إلا أن الحديث فوان حفظ المسؤولية هو

أهلية التكليف، من هذا قوله صلى الله عليه وسلم: «كلّكم راع وكلّ راع مسؤول عن رعيته»... إلخ الحديث»، وقد أفاضت المؤلفات وأسهمت في هذه المجالات وأشباهاها... والحلال بين والحرام بين، وحقا توجد بينهما الشبهات، والمؤمن العاقل هو من يتقيها درءاً للمفاسد ..

أما التطرف الديني لذاته فهذا هو محل الملاحظة والاستنكار، وهذه الظاهرة إن دلت على شيء فإنما تدل على الجهل بأحكام الدين والشرع، أو كرد فعل اجتماعي، وفي هذا المجال نلمس أن المسؤولية مشتركة بين الأسرة والمؤسسات التعليمية وجهات الاختصاص في الدول، وذلك تجاه الناشئة والشباب، بحيث ينبغي أن يعمل هؤلاء وأولئك في اتجاه متواز جنباً إلى جنب حماية لأبنائنا من السقوط في شباك التطرف، حيث يعبر العلاج، ويعز الشفاء.

إن أفضل الوسائل للوقاية من التطرف الديني هو أن يتوفر الإرشاد لأحكام الشريعة من لدن رجال الجامعات الغيورين على شباب الأمة مشرقاً ومغرباً، فينزلوا بكل تفهم بالمشقة مع كبار رجال الدين والمسؤولين عن الدعوة، بين الجماهير وعلى منابر الجامعات، وأن تفسح الدولة لهؤلاء المرشدين في أجهزة الإعلام بأنواعها، كما يأخذوا بأيدي الجامعات الدينية التي تتكون من أجل أهداف سامية، فلا شك أن هذه التكتلات الإسلامية ستشعر بمساهمة المسؤولين عن الإرشاد الديني في الدولة بنشاطهم وقربهم منهم، ورعايتهم لهم، وهكذا سوف لا يكون حيثز مجالاً للانحراف أو التطرف الممقوت، إذ من المسلم به أن الإنسان متى أحاط علماً وبقدرة واف بأحكام الشرع فإنه سوف لا يلجأ إلى التعدي على حقوق الآخرين في العرض أو البدن أو المال، كما أنه سيتسلح بقضية التسامح، ويتحلى بأسلوب الحكمة في الدعوة إلى سبيل الحق والإيمان.

إنه لا خلاف في أنه ينبغي لنا كأمة إسلامية لها أصالتها ومقوماتها أن تأخذ من تلك الحضارات الوافدة ما يوائم ويسير أصولنا ومقومات ديننا، وبما لا يحدث

اشتملت عليه - على أن المادة فيها وسيلة وغاية نهائية في آن واحد، فغذت الثقافة والتربية التي أتيحت للطلاب والشباب بهذا الأسلوب خالية تماماً من دعامين في حياة الأمة، أولى الدعامين كنه الدين وعلاقته بالتجارب الفعلية، والأخرى تتعلق بطبيعة وأهداف التربية ذاتها.

ولست بعض المؤلفات في مادة الفلسفة في دور التربية بأقل خطراً من المؤلفات الدينية، إن لم تكن أكثر نفاذاً، فعلى ذوي الاختصاص من رجال التعليم - ومن مواقع مسؤولياتهم - أن ينتهبوا للخطر الداهم من وراء هذه الأفكار التي تتضمنها تلك المؤلفات الفلسفية، والتي هي في حاجة إلى غربة دقيقة، بمعرفه ذوي الغيرة على مستقبل شباب أمتنا الإسلامية، وإن ذلك ليستتبع - بطبيعة الحال - انتقاء العناصر الوطنية التي تطمئن لها الدولة في التصدي لتدريس تلك المواد، والتي يتوقف عليها بناء الناشئة والشباب، ضماناً لمستقبل أسعد وغد أفضل .

خلخلة في مجتمعاتنا، أو يصبح طفرة لا تستنى استماغتها، وهكذا ينبغي للدولة أن تتدخل بالقدر الذي يصحح مسار الفكر الإسلامي، وأن تدافع عن أسسه نصاً وروحاً حتى نضمن أن يكون شياننا بمنأى عن كافة القوى الخفّية التي تدفعه بالأفكار المستوردة الهدّامة، وحيث تتخذ من هذا الشباب البريء وسيلة لبلوغ أهداف سياسيّة أو اقتصادية، خاصّة وأن تلك الأيدي التي تلعب بأفكار أبناء الأمة في الظلام غالباً ما تكون عميلة لقوى أجنبية عن مجتمعاتنا، الأمر الذي يوجب في هذه الحالة على المسؤولين القيام بالتشريعات الحازمة، مع صياغة الضوابط التي تحكم وتنظم العمل السياسي، بحيث تبقى السيادة للقانون.

كذلك فإنّه على المؤسسات التعليمية أن تراجع حساباتها تجاه المؤلفات الدراسية الخاصة بالتربية الدينية، والتي تخلو في معظمها من المضمون الفعلي الإيجابي الحركي الذي يشكل الشخصية، والتي تكاد تنفق - فيما

ARCHIVE
<http://Archivebeta.Sakhr.it.com>

اشتراك

ترحب إدارة تحرير مجلّة الحياة الثقافية بكل من يرغب في الاشتراك فيها وتدعوّه أن يعتمد هذا النموذج وملاءه بغاية الدقّة والوضوح ثم إرساله إلى عنوان المجلّة مع نسخة من وسيلة الدفع.

مع الشكر على حسن تعاونكم



اشتراك

ARCHIVE

..... الاسم واللقب :

..... العنوان : <http://Archivebeta.Sakhrat.com>

..... الترتيم البريدي :

..... الهاتف :

عدد نسخ الاشتراك : (اشتراك سنوي لعشرة أعداد : 20,000 د)

(عشرون ديناراً تونسياً أو ما يعادلها)

يتم إرسال الاشتراك بواسطة حوالة بريدية أو صك بنكي بالحساب الجاري للمجلّة
بالبريد رقم : 17001000000004749987 اللجنة الثقافية الوطنية (الحياة الثقافية).

عنوان المجلّة : 59، شارع 9 أفريل - تونس - الهاتف : 71 561 921 - 443 71 260